جوستون بوتول

ابن خلدون

فلسفته الاجتماعية

ترجمة : غنيم عبدون مراجعة : مصطفى كامل فودة





ابن خلدون

فلسفته الاجتماعية



بوتول، جوستون

ابن خلدون/ تأليف: جوستون بوتول ترجمة: غنيم عبدون. -القاهرة:

أقلام عربية للنشر والتوزيع ٢٠١٨، ١٦٠ ص ١٤,٥×١٢,٥سم.

تدمك: ٩٧٨٩٧٧٥٢١٧٩١٢

١. الاجتماع، علم
٢. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن محمد، ١٣٢٢-١٤٠٥
أ. عبدون، غنيم (مترجم)
ب. العنوان ٣٠١

MOHAMED KHATAB

رئيس التحرير: طارق هاشم

العنوان: العالم كما أراه

تـأليف: جوستون بوتول

ترجمة: غنيم عبدون

طبعة أقلام عربية الأولى ٢٠١٨/ ٢٠١٩

رقم الإيداع: ١١٥٤٢/ ٢٠١٨

ردمك: 978-977-5217-91-2

العنوان: 1 كريم الدولة - أمام جروبي - طلعت حرب

تليفاكس: 20225740228+ موبايل: 201011745806+

 info@daraqlam.com

 Aqlam Arabia Bookstore

www.daraqlam.com

© جميع الحقوق محفوظة لدى دار أقلام عربية للنشر والتوزيع



ابن خلدون

فلسفته الاجتماعية

تأليف

جوستون بوتول

ترجمة

غنيم عبدون



الفصل الأول
حياه ابن خلدون





لا تستدعي دراسة مؤلفات مؤرخ من المؤرخين أن نقص حتمًا سيرة حياته تفصيلًا، ولا أن نمعن التأمل طويلًا في تفاصيلها. وإذا ما كان المؤرخ قد كتب تاريخًا إخباريًّا أو حوليًّا، وإذا ما اقتصر على سرد الأحداث كما تقول بها الروايات الإقليمية أو المحلية، أو إذا ما درس وجمع وثائق عصر ما ليجعل منها قصة كاملة، فإنه لا يكون لتقلبات حياته سوى أهمية سندية.

وتلك حال ابن خلدون إذا لم ننظر إلا إلى الجزء التاريخى الخالص من مؤلفاته، وهو جزء يعد وحده مفخرة باهرة، فلولا ما كتب ابن خلدون في التاريخ لجهلنا اليوم ما كان عليه تاريخ إفريقيا الشمالية منذ الفتح الإسلامي حتى القرن الرابع عشر. وكل من شاء أن يوجد استمرارًا بين الإمبراطورية الرومانية، أى بين العصر البيزنطي، والعصور الحديثة، كل من شاء أن يفعل ذلك فسيعتمد لا محالة – لولا ابن خلدون – على الافتراضات. ولولا ابن خلدون

لما كانت لدينا العناصر اللازمة لتكوين فكرة صحيحة إلى حد ما عمّا كانت عليه إفريقيا الشمالية خلال الفترة الوحيدة التي انعزلت فيها إذ لم تعد لها غير صلات نظرية مع شعوب أخرى.

لكن دور ابن خلدون أسمى بكثير من دور المؤرخ الإخباري، فقد أراد قبل كل شيء أن ينتج مؤلفًا تاريخيًّا يتجاوز إطار البلد الذي عاش فيه، وكتب تاريخًا جامعًا يعتبر مؤلفًا ضخمًا فريدًا ولا مثيل له منذ عهد أساطير الفلسفة الإغريقيين. لقد شعر ابن خلدون بقصور التاريخ كما كانوا يتصورونه في عصره، أي التاريخ الذي كان عبارة عن تعداد الوقائع والأسماء والتواريخ، وأراد أن يسمو إلى معرفة ما يمكن أن نسميه بالقوانين التاريخية، فلم يكتفِ إذن بأن يروي ويعدد، وإنما أراد أن يفهم وأن يفسر ويوضح أصول الأمم وأن يتعرف على أسباب الأحداث والاختلافات والمشابهات التي قد تكون بين الأمم[1]. "ولمّا طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة

---

(١) سنعود خلال هذه الدراسة إلى مختلف النظريات المعروضة في المقدمة، ولكن يجب أن نذكر من الآن فصاعدًا أن هذا المؤلف يحتوي على:

(١) بحث في النقد التاريخي.

(٢) ومحاولة لتفسير عام للظواهر الاجتماعية.

(٣) ودراسة لقوانين التطور الاجتماعي والسياسي.

الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم. فأنشأت في التاريخ كتابًا، رفعت به عن أحوال الناشئة حجابًا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابًا بابًا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللًا وأسبابًا".

وإن محاولة في مثل هذه الضخامة، وبخاصة عندما تكون من عمل رجل - كما سنرى فيما بعد - لا علم له بالمؤلفات المشابهة في أزمنة أخرى، لتتطلب شخصية فذة، ومواهب مبدع عبقري تكفي وحدها لجذب الانتباه إلى تقلبات حياته، ذلك لأن هذه التقلبات قد انعكست بالتأكيد في مؤلفاته.

ومن المناسب في هذا الصدد أن نفكر أولًا في ذلك الأمر الذي يسود حياة كل واحد، ألا وهو العصر الذي يوجد فيه المؤلف، والذى يحوى كل التأثيرات الخارجية التي يمكن أن يتلقاها من الأحداث المعاصرة. لقد عاش ابن خلدون في نهاية العصر الوسيط أي في فترة من الانقلابات التاريخية الضخمة التي شملت النظام السياسي والنظام الفكري معًا. ففي أوروبا كان عصر النهضة قد بدأ في البزوغ أما بالنسبة لإفريقيا المسلمة، فعلى العكس وافقت هذه الفترة تراجعًا ملحوظًا: فمن ناحية كان انهيار إسبانيا الإسلامية التي كانت

امتدادًا وقمة للإسلام في شمال إفريقيا. وفي إفريقيا، كانت ممالك البربر الكبيرة في اضمحلال تام، وسار تفتتها جنبًا إلى جنب مع الفوضى المتزايدة، وأخذ التوازن التقليدي للشعب يتغير تغيرًا عميقًا نتيجة امتصاص العرب الهلالسيين للبربر الزناتيين وفهم ابن خلدون إلى حد ما هذا الموقف وراحت عوامل الاضطراب والضعف تتزايد في كل ناحية. فهو يتحدث عن عصر الاضمحلال الذي عاش فيه، وعن الانقلاب الذي خضع له العالم المحيط به. ويقول "جوتييه" Gautier: "في العصر الذي عاش فيه ابن خلدون، أخذت ترتسم الخطوط الأولية للمغرب الحديث، وكان مغرب القرون الوسطى ما زال أمام ناظريه. وكانت فترة وسطى ونقطة تحول تاريخي وضعتاه في موقف الملاحظ الفريد"[١].

والعصور المضطربة ملائمة لظهور شخصيات قوية في ميدان العمل وفى ميدان الفكر، ويبدو أن غليان الأفكار واضطرابها يولدان عقولًا أكثر تطلعًا وأشد رغبة في العلم. وفى ظل الاضطراب، وأمام تقلبات الأوضاع، تحتد الأطماع وترتفع إلى درجة من الشراهة

---

(١) جوتييه. العصور المظلمة للمغرب، ص ٥٥.
Les siècles obscurs du Maghreb.

يندر أن تحدث في عصور تبدو فيها مصائر الناس كأنها مرسومة تمامًا وسط مجتمع هادئ ومنظم.

ويذكرنا ابن خلدون ببعض الشخصيات الكبرى في عصر النهضة الإيطالية وهي شخصيات مليئة بالتناقض، فهم رجال علم وفن وحرب في وقت واحد. كان ابن خلدون مثلهم، فبدا خلال حياته مفعمًا بالمطامح الجامحة كما أظهر في عين الوقت حبًّا ملحوظًا للدراسة وللتأمل مما أتاح له في فترة قصيرة ووسط حياة سياسية شديدة الاضطراب أن ينتج عملًا تأليفيًّا ضخمًا، وكان لجزء من هذا العمل - وهو المقدمة - كل سمات العبقرية.

بل ونستطيع أن نقول بأنه كانت لابن خلدون مواهب فنيه، فبرغم بغضه - نظريًّا - لبهارج الحضارة فقد أبدى في الصفحات التي تحدث فيها عن الحضارة معرفة دقيقة بفنون زمانه بحيث لا يمكن القول بأنه لم يخضع لتأثيرها. وأورد في نهاية المقدمة من القصائد ومن الأغاني في لغة دارجة ربما يكون هو مؤلفها، وقد ساد الاعتقاد أحيانًا أن هذه الأغاني مختلفة، ولكنها في الواقع موجودة حتى في مخطوط المقدمة الذي كتب في زمن المؤلف. والموجود الآن بمكتبة القرويين بفاس، وحيث أتيح لنا أن نطلع عليه.

هل أدرك ابن خلدون أهمية شخصيته وأهمية الضوء الذي تلقيه على مؤلفاته؟ من المؤكد على كل حال أن ترجمة حياته تساعد كثيرًا على فهم المقدمة، وعلى تحديد مرماها، وعلى إدراك كيف نشأ تفكيره. وسيرة ابن خلدون التي وضعها بنفسه في صدر مؤلفه تعتبر تمهيدًا وتفسيرًا يمكن أن يوصف بأنه شعري "للمقدمة" التي تعتبر بحق "مدخلًا لدراسة التاريخ".

ولد ابن خلدون في مدينة تونس في النصف الأول من القرن الرابع عشر (١٣٣٢م) وقد ذكر سلسلة نسبه في موجز ترجمة حياته التي تحدثنا عنه وقال إنه سليل أسرة غنية عربية من حضرموت[1]،

---

(١) غير أننا نرجح صحة نسب أسرته العربي الحضرمي، لا لما نعرفه عن دقة ابن حزم في تحري أنساب العرب فحسب، بل لأننا لم نجد أحدًا من خصوم ابن خلدون أنفسهم، وما كان أكثر خصومه، يطعن في نسبه العربي الذي كان يحرص ابن خلدون على تسجيله في معظم ما يكتبه. ولو كان الشك يحوم حول نسبه في نظرهم ما ترددوا عن الطعن فيه، وخاصة أنه كان من بينهم المتمكنون من معرفة الأنساب كالعلامة الحافظ بن حجر العسقلاني، وأنهم لم يألوا جهدًا - كما سيأتي بيان ذلك - في ذمه وتجريحه والافتراء عليه، ولم تسلم من ألسنتهم أية ناحية من نواحيه العلمية أو الشخصية، حتى لقد سجلوا في مؤلفاتهم انتقادهم للزي الذي كان يرتديه، ولسكناه على النيل. (أعلام العرب - عبد الرحمن بن خلدون - بقلم الدكتور علي عبد الواحد وافي ص ١٩) . (المترجم).

هاجرت إلى إسبانيا بعد أن شاركت في الأحداث التي صحبت تأسيس الدول الإسلامية الأولى، وشغل أجداده مناصب عالية بخاصة في إشبيلية في حكم الأمويين. وبعد سقوط هذه الأسرة، وبعد الحروب الداخلية التي مزقت مسلمي إسبانيا، هاجرت أسرة مؤلفنا إلى بلاد مراكش أولًا، ثم إلى بلاد تونس.

ودرس ابن خلدون دراسة كاملة في جامعة تونس، وتحدث برضًا عما أصابه من نجاح في دراساته، كما أبدى عرفانه لأساتذته، وبخاصة الفيلسوف: الآبلي الذي أسماه "الأستاذ الكبير للعلوم المؤسسة على العقل" ورغم أنه درس دراسة كاملة بالنسبة للعصر، وهي دراسات شملت علوم الدين والشريعة، والعلوم الطبيعية والفلسفة، فإنه أتمها في وقت مبكر، وأراد عندئذ أن يبدأ الحياة العامة. وكانت الأسرة الحفصية تحكم بلاد تونس وطرابلس في ذلك الوقت. وكانت ولايات قسطنطينة وبجاية إمارات يحكمها أمراء حفصيون، وكان الأمر كذلك في إمارتي الزاب وبسكرة، وكان يطلق على هذه المجموعة "اسم إفريقية". وفيما وراء هذه المناطق، كانت الأسرة المرينية تحكم البلاد من تلمسان حتي نهر الملوية. وكانت الأسرتان متنافستين ومتقاتلتين في أغلب الأحيان. وقبيل الفترة التي أوشك ابن خلدون أن يدخل فيها الحياة العامة،

كان السلطان المريني "أبو الحسن" قد استولى على مدينة تونس في عام ١٣٤٨م (عام ٧٤٩ هجرية) نتيجة لحملة ناجحة. ولكن القبائل العربية التي ساعدته في هذه الحملة ما لبث أن انقلبت ضده إذ أغضبهم عندما سحب منهم الامتيازات والرواتب التي أجرتها عليهم الحكومة الحفصية، وثار شعب مدينة تونس بدوره ضد أبو الحسن الذي اضطر إلى الانسحاب.

وبدأت إذن حياة ابن خلدون العملية، وسط كارثة وفى ظرف ملائم كما نعرف لإنضاج الفكر. وزاد من ويلات الحرب والغزو وباء اجتاح البلاد وفقد بسببه ابن خلدون أباه وأمه ومعظم أساتذته. وفى ذلك الوقت عمل أمينًا "كاتب التوقيع" في خدمة السلطان حل محل أمين يدعى ابن عمر "كان قد عزل لأنه طلب زيادة في الراتب". وترك بدوره بعد قليل خدمة الحفصيين ليعمل في خدمة الأسرة المنافسة. ثم قام بمهام مختلفة أدت به إلى إقامات طويلة في بلاد الجزائر حيث شارك مشاركة متزايدة في المؤامرات السياسية التي نشبت بين رؤساء أمراء البربر في ذلك الوقت. ونذكر بخاصة أنه عاش وقتًا ما لدى قبيلة مهيبة جليلة الخطر وهي قبيلة الدواودة[١]

---

(١) الدواودة من عشائر رياح، ورياح من أعز قبائل بني هلال، وأكثرهم جمعًا. وقد أطال ابن خلدون القول في عشائر رياح وما كان لها من الأحداث في المغرب في

ونجح في أن كان له نفوذ كبير عليها. وعلى ذلك فإن الحكومات المتعاقبة التي كانت تريد استعطاف هذه القبيلة الخطرة، كانت تبعث لها غالبًا ابن خلدون رسولًا، وهذه النقطة هامة لفهم نظرياته الاجتماعية فهى ترينا أنه اكتسب في وقت مبكر بفضل مناصبه معرفة عميقة بسيكولوجية هؤلاء الرحل والذين أفرد لهم مكانًا كبيرًا في فلسفته التاريخية.

بدأت حياة ابن خلدون العملية وسط كارثة، فمن غزوة أجنبية إلى وباء وإلى غير ذلك من الويلات واستمرت حياته مضطربة أشد الاضطراب، وظل أربعة عشر عامًا يعمل كدبلوماسي وكرجل دولة ومتنقلًا في خدمة الأسرات المالكة والأسرات المتنافسة، أو المتعادية وسط تقلبات شتى. ولقد بدأ العمل - كما رأينا - في العشرين من عمره، في خدمة السلطان الحفصي في تونس، ولكنه لم يبقَ غير ستة أشهر، ثم انتقل إلى خدمة الأسرة المنافسة، أسرة المرينيين في فاس فاستخدمته هذه الأسرة عدة سنين في بجاية، ثم استدعته إلى العاصمة حيث مكث عشر سنوات، وكانت هذه

كتابه (الصبر) . انظر المجلد السادس صفحات: ٣١-٤٠، التعريف ٩٨، ١٢٠، ٢٢٧، ٢٢٨. (أعلام العرب - عبد الرحمن بن خلدون بقلم الدكتور على عبد الواحد وافي ص ٧٨) . (المترجم) .

السنوات العشر أيضًا مضطربة إلى أقصى حد. وبعد وصول ابن خلدون إلى فاس بقليل من الوقت توفي السلطان المريني فكان ذلك مبدأ سلسلة من الثورات والمؤامرات التي حيكت ضد الوصاية ويبدو أن ابن خلدون كان في حركة دائبة خلال تلك الفترة إذ أمل أن يرتقي في ظل هذه الاضطرابات، وأخيرًا ساءت الأمور، فقد دبر مؤامرة مع أمير حفصي، وهو أمير سابق لبجاية ولكن انكشف أمره وألقي به في السجن، وبقي فيه سنتين، وهناك رأي شائع إلى حد ما يقول بأن ابن خلدون قد فكر في المقدمة، وأعدها أثناء هاتين السنتين، وهي رواية أقرب إلى التصديق فيما يتعلق بالجزء السياسي من هذا المؤلَّف الذي يبدو أنه قد كتب للإجابة على هذه الأسئلة: كيف تقوم السلطة؟ ما أصل الأسرات المالكة؟ وكيف تنشأ أسرة مالكة؟ وكانت هذه الأسئلة في هذا الوقت موضع اهتمام مؤلفنا أكثر من أي وقت آخر إذ بدا تمامًا أنه كان عند ذلك فريسة لطموح لا حد له. وحين علق فيما بعد على ما أصابه عند ذاك، قال: "وكنت أسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه".

وكان من الجائز أن يستمر سجنه طويلًا، أو أن ينتهي بمأساة، ولكن لحسن الحظ أطلق سراحه نتيجة لتغيير في الملك، يبد أنه

لم يبقَ في فاس، ورحل في عام ١٣٦٢ إلى إسبانيا حيث لقي الترحيب من سلطان غرناطة الذي ما لبث أن بعث به سفيرًا إلى إشبيلية لدى الملك "بيير القاسي" فأعجب به الملك واقترح عليه أن يعمل في خدمته عارضًا عليه أن يرد له جميع الممتلكات التي كانت لأجدادة في إشبيلية. وبعد ثلاث سنوات من إقامته في إسبانيا عاد إلى إفريقيا، وتوجه إلى بجاية، ولم يشر هو إلى سبب عودته. فليس أمامنا إذن إلا أن نفترض لذلك أسبابًا. ومن المحتمل جدًّا أن يكون السبب عامًّا فقد أصدر ابن خلدون بعض الأحكام على الحالة الاجتماعية في إسبانيا الإسلامية ورأى أن الأهالي في مهانة وأنهم يتكونون من مزارعين غير قادرين على الدفاع عن أنفسهم ضد جور السلطة، وأن هؤلاء الناس فقدوا جميع صفات العزة والاستقلال وهي صفات يقدرها أعظم التقدير لدى الرحل وسكان الجبال في إفريقيا. وقصارى القول إنه قد اعتاد اضطرابات الحياة السياسية في شمال إفريقيا وهي اضطرابات ملائمة لمشروعات الطامحين، فلربما رأى أنه لا مستقبل له في إسبانيا، ولا سيما أن إحساسه السياسي وبعثته لدى ملك قشتالة قد أظهروا له أن مركز آخر مملكة إسلامية في إسبانيا قد أصبح غير مستقر.

ولكن هناك سببًا آخر أكثر إلحاحًا لعودته إلى إفريقيا: فالأمير الحفصي الذي كان ابن خلدون قد تآمر معه، وسجن في فاس من أجله قد أصبح أمير بجاية. وربما أنه استدعاه، وعلى أي الحالات، فبمجرد أن استقر به المقام في بجاية، كلف بأعظم المهام وأصبح رئيس وزراء الأمير. لكن الحظ لم يحالف ابن خلدون، فبعد أن اختير لأعلى منصب في الدولة قُتل الأمير على يد ابن عمه سلطان قسطنطينة الذي استولى على بجاية عام ١٣٦٦. وتحطمت من جديد حياة ابن خلدون العملية.

وعند ذاك هجر حاشية الملوك واستقر في بسكرة حيث استأنف علاقاته القديمة مع القبائل العربية سليلة الهلاليين. وبفضل سلطانه على هذه القبائل، أصبح يعمل كمفاوض متخصص، بينها وبين مختلف الأسرات الحاكمة التي كانت تختار الفرسان من أبناء هذه القبائل الموهوبين في الناحية العسكرية. بل حدث له أيضًا أن نصب نفسه على رأس هذه الفرق وأن شارك في عدة معارك[١]. واستمرت هذه المرحلة من حياته ثماني سنوات كان ابن خلدون أثناءها بمثابة رئيس جنود مرتزقة في خدمة أسرات كثيرة، وعلى الأخص أسرة عبد الوديد

---

(١) في المقدمة فصل عن التنظيم العسكري، وسلوك الجيوش والإستراتيجية.

في تلمسان، ثم مرة أخرى أسرة المرينيين في فاس. ولكن يقول لنا إن أمير بسكرة غضب فجأة من النفوذ المتزايد لابن خلدون على القبائل العربية في المنطقة وراح يتأهب للإيقاع به، وعلم مؤلفنا بذلك فغادر بسكرة دون تفكير في العودة.

كانت المرحلة الأولى من حياة ابن خلدون السياسية سلسلة من مؤامرات البلاط لم يُقدَّر لها النجاح. وتبدو المرحلة الثانية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنظريته في أصل السلطة السياسية. ويقول لنا ابن خلدون إن هذه السلطة - على الأقل في إفريقيا الشمالية - مستمدة من الاندفاعات الدورية لقبائل البدو المتماسكة والتى أصبحت مرهوبة الجانب، واتجهت إلى الاستيلاء على الأمصار وعلى الدول المستضعفة. واستقر مؤلفنا في منابع السلطة، وعمل في صبر على تنمية صداقته بمجموعة من القبائل مرهوبة الجانب وكان أصلها العربي يمنحها مزيدًا من المنزلة، وأصبح رئيس جندهم. وربما لاح له من جديد طريق السلطة مفتوحًا أمامه ولكن عداء أمير بسكرة أفسد كل شيء من جديد. فهل ارتكب هنا أيضًا ابن خلدون شيئًا من عدم الاحتياط؟ هل تآمر، وهل بدا منذرًا بالخطر؟ لقد التزمت سيرة حياته التي كتبها بقلمه الصمت أيضًا تجاه هذه النقطة، ولكن هذا التحول من الأمير يحمل على

الاعتقاد - خطأً أو صوابًا - بأنه خشي أن يُرى رئيس الجند هذا وقد تحول إلى منافس خطير.

وعلى كلٍّ، كانت هذه السنون العشرون التي قضاها ابن خلدون في اضطراب خطير لا طائل من ورائه مضنية له فانسحب إلى قصر صغير من ضواحي تياريت ووقف نفسه طيلة سنوات أربع على الدراسة. وهناك، ألَّف جزءًا كبيرًا من تاريخه العام وكذلك المقدمة التي اشتمل جزء هام منها على التأمل والعبرة المستمدة مما أصابه من فشل.

وفي أواخر هذه السنوات الأربع التي كانت سنوات من الهدنة في حياته المضطربة، رحل إلى مدينة تونس، ويقول إن الأمير حاكم المدينة هو الذي استدعاه إليها.

وسيرة ابن خلدون التي كتبها موجزة جدًّا. وإنا لنجد طابع المفهوم الشرقي أو بصفة أعم طابع مفهوم القرون الوسطى للقصة، فهو يحكي الوقائع لا الأفكار. فإذا كان هناك قرار ما وسبقته طبعًا تفكيرات ومناقشات، فإن سياق القصة يسير في طريقه ولا يقف لتحل محله الأفكار أو تحليلات الأفكار التي سبقت العمل، وأقصى ما يحدث هو أن يسرد الكاتب السبب الأساسي. وهذا هو ما فعله ابن خلدون عندما قص علينا

الأحداث البارزة في حياته، فهو لا يذكر أبدًا أفكاره، ولا تحكي أية صفحة قصة تأملاته الشخصية الخليقة بأن تكون جد شائقة، ولا تشير لأثر تقلبات الأمور التي عاشها في شخصيته، ولكي ندرس حياته الشائقة من كل الوجوه لا بد لنا من القيام ببعض تحقيقات، وبمقارنات الفترات المتتابعة من حياته بمؤلفاته وكذلك عكس هذه العملية حتى تلقي حياته الضوء على مؤلفاته وحتى توضح مؤلفاته حياته وتبرز الصلات بينهما.

وهكذا، لا نعرف أكانت عودة ابن خلدون إلى مدينة تونس نتيجة لطموحه العاتي ورغبته في استئناف حياته السياسية. فهو ينبئنا أنه استدعي إلى مدينة تونس من قِبَل الأمير الذي كان متشوقًا إلى التبحر في العلوم التاريخية. فالمقصود هنا هو ابن خلدون العالم وليس ابن خلدون السياسي ولقد كتبت السيرة بعد هذه الأحداث بوقت طويل، فهل استجاب ابن خلدون - حقًّا - إلى هذا الرجاء الذي يغري العالم، أو هل استسلم لهذا النوع من الاعتكاف وجعل من الضرورة فضيلة بعد أن حاول أن يلعب دورًا سياسيًّا؟ لقد ظلت هذه النقطة غامضة، وعلى أية حال أصبحت حياته بعد ذلك أكثر هدوءًا، وتابع في مدينة تونس تحرير مؤلفاته التاريخية وبخاصة "تاريخه عن البربر" الذي طلبه منه مولاه الجديد.

ولكن ظلت الحياة السياسية عاصفة في المغرب الشرقي، ولم يجد ابن خلدون - الذي استسلم لدور العالم - الطمأنينة التي كان يرجوها أخيرًا في إفريقيا الشمالية شديدة الاضطراب. فالتمس السماح له بالذهاب إلى مكة للحج والحقيقة أنه كان ينتوي أن يستقر في بلد أقل اضطرابًا. وبلغ القاهرة في الخامس من فبراير عام ١٣٨٣م. وأعجب بالمدينة أيّما إعجاب وعبر عن ذلك إذ قال: فانتقلت إلى القاهرة أول ذي القعدة، فرأيت حضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الأمم، ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك، تلوح القصور والأواوين في جوه، وتزهو الخوانك والمدارس بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة وموقع مياه السماء يسقيهم النهل والعلل سيحه، ويجبي إليهم الثمرات والخيرات ثجته".

وقد لاحظ طه حسين[١] بحق في دراسته عن ابن خلدون أنه لا بد أن صورة القاهرة والحضارة المصرية التي كانت لها جميع خصائص أية حضارة عمرانية مترفة مع احتفاظها بالثبات وعدم تعرضها على الدوام بالانهيار، قد جعلت الفيلسوف التونسي

---

(١) طه حسين، ابن خلدون، رسالته في الأدب، باريس ١٩١٨.

يطيل التأمل في مدى صحة نظرياته التاريخية. وأوحت إليه بعض الانتقادات في هذا الموضوع، ولكن من الإنصاف أن نشير إلى أن المقدمة كانت قد كتبت منذ وقت طويل.

استقر المقام بابن خلدون في القاهرة، وعقد العلاقات مع علماء هذا البلد. ومنحته الحكومة المحلية بعد قليل منصبًا قضائيًا دينيًا كبيرًا، فعين قاضيًا مالكيًا لهذه المدينة. لكن حتى في هذا المنصب كانت له منازعات عنيفة إذ أثار العداوات بسبب خلقه الجاف الذي لا يلين. وكان قد أراد أن يمحو عددًا من التصرفات السيئة التي سمح بها من سبقوه في هذا المنصب، وارتفعت الشكايات الشديدة من جميع الجهات ونجح خصومه في خلعه. وعندئذ ذهب ليحج في مكة، وعند عودته، تقلد من جديد منصب القضاء العالي الذي كان قد خلع عنه. ثم فقد أيضًا هذا المنصب، لكنه شغله مع ذلك من جديد عدة مرات. وفي أثناء ذلك ابتلي ببلاء عظيم: فأسرته - التي كان عليها أن تلحق به - قضت نحبها في غرق سفينة على شواطئ طرابلس. وبُهت بعض من كتبوا سيرة ابن خلدون من القسوة التي سرد بها هذه الكارثة. ولكن يبدو أن ذلك كان من جانبه بدافع التحفظ والتجلد معًا. ومن الجدير بالملاحظة أن نعترف بأنه أوجز كثيرًا في سرد كل ما يتعلق بالأحداث المفجعة في حياته. وهكذا

سرد في كلمات عثراته السياسية المتتالية، وكذلك سجنه الطويل الموجع. ويتفق كل هذا تمامًا مع الخلق المفروض في هذا العالم ذي الروح القوية والعقل المناضل.

لكن، كان من المقدر لابن خلدون ألا ينتهي سريعًا من هذه التقلبات، وبل حتى في شيخوخته، وجد نفسه مختلطًا بأحداث كبار (عام ١٤٠٠م). كان تيمور لنك قد غزا سورية لتوه، وهدد دمشق وذهب سلطان القاهرة مع جيشه إلى سوريا كيما يحارب الغازي المغولي[1]. واصطحب معه عددًا من شخصيات المملكة ومن بينهم ابن خلدون. وذات يوم، وجد ابن خلدون نفسه محاصرًا في مدينة دمشق مع شخصيات مصرية أخرى، فقرروا الهرب، وفي جنح الليل هبطوا من أعلى الأسوار بوساطة حبال، لكن قبض عليهم واقتيدوا إلى تيمور لنك، ودعاهم للغداء في خيمته وحضر معهم وتناول الطعام. وكان يراقبهم بكل اهتمام، وخيم الصمت الرهيب.

(١) يتوارد ذكر التتار والمغول كثيرًا في المراجع التاريخية بمعنًى واحد، غير أن المؤرخين العرب القدامى من أمثال ابن الأثير وأبي الفدا وغيرهما آثروا إطلاق كلمة التتار على فتوحات المغول التي قامت في تلك الفترة... ويرى البعض أن كلمة المغول مشتقة من لفظ محلي معناه الشجاع، على حين يرى البعض الآخر أنها مشتقة من اسم زعيم ظهر بين تلك القبائل في القرن االعاشر الميلادي. (العرب والتتار – بقلم الدكتور إبراهيم أحمد العدوي ص ٢٧). (المترجم).

وكان المدعوون على علم بما عرف عن هذا الأعرج المخيف من قسوة بالغة، وأنقذ ابن خلدون الموقف. وهو يقول في هذا: "لقد لاحظت أن السلطان كان يراقبني، ونظرت إليه وكنت أحول عيني في كل مرة تقع نظرتي على نظرته".

وكان تيمور لنك قد لاحظ زي ابن خلدون وعمامته المغربية وأدرك أنه غريب على مصر. وفي نهاية الطعام، وبعد أن ازداد الجو توترًا، نهض العجوز واتجه نحو تيمور لنك وألقى عليه خطابًا جميلًا أظهر فيه علمه بنسب وتاريخ تيمور لنك وكان لجرأة ابن خلدون أثرها، وراق خطابه السلطان وراح يلقي عليه الأسئلة. وقد تأثر الملك من وقاره الجم، ومن هيئته المبجلة ومن معرفته الواسعة فطلب إليه أن يبقى في خدمته. فوعده ابن خلدون بذلك، لكن كان عليه أولًا، كما يقول، أن يذهب إلى القاهرة ليجلب مكتبته "التي لا يستطيع الحياة بدونها" فتركه تيمور لنك يرحل هو ورفقاؤه، وقدم لهم كذلك حرسًا. وقد نجوا من الهلاك. فبعد أيام استولت الجيوش المغولية على دمشق. وأعملت الذبح في سكان هذه المدينة فكانت من أكبر مذابح التاريخ. وكان هذا آخر حدث بارز في حياة فيلسوفنا. وعاش فيما بعد في القاهرة شاغلًا - لفترات متقطعة - وظيفة قاضي مالكي حتى قضى نحبه عام ١٤٠٦م.



الفصل الثاني

رغم معلومات ابن خلدون الواسعة
فإن مقدمته تعرض تفكيرًا يقتصر تقريبًا
على تجربته لتاريخ شمال إفريقيا

عندما يستطيع فيلسوف فتح طريق جديد يسلكه من بعده الفكر الإنساني طيلة قرون، وعندما يجد عالم من العلماء اتجاهًا مبتكرًا يتيح معالجة أو بلوغ نظام معين من الظواهر، فإن سؤالًا مشوقًا يطرح.. ألا وهو أى سبل أدت به إلى هذا الاكتشاف؟ وهذه المهمة جزء تتزايد أهميته في الفلسفة الحديثة: وهي دراسة العلوم باعتبارها من منتجات العقل البشري التي يمكن ملاحظتها، وتتبع الباحثين والمفكرين في سيرهم، ووصف سلاسل الأفكار والأحداث الفعلية التي أدت إلى إثارة مشكلة معينة، أو إلى اختيار منهج ما.

ولهذا البحث أهمية خاصة يكون لدينا ما يجعلنا أن نعتقد أن الإبداع الذي ننشد كيفية خلقه تشمل أقصى ما يمكن من الأصالة. وهذه الأصالة موجودة لدى ابن خلدون على وجهين: فإننا إذا وضعنا أنفسنا في وجهة نظر موضوعية رأينا أولًا أنه لم يكن هناك شيء في الآداب الشرقية شبيه بما حاوله ابن خلدون. ففي العصر

الذي كتب فيه كانت فلسفة العرب في طريق الاضمحلال، فلقد سبق أن أدت - بنجاح عظيم - دورها كمعلمة، ذلك أنها أعادت تقاليد الإغريق وبعثت دراسة المنطق والعلوم الطبيعية، ثم غلبت على أمرها واختفت بين نوبات من الفوضى ميزت نهاية السيطرة العربية في إسبانيا وضعفها في الشرق، إنه لجو من الحرب المقدسة أو من الاضطهادات المتفاوتة في قوتها، وهو أمر لا يلائم ألبتة التأمل الفلسفي أو البحوث العلمية.

ولكن المذهب العقلي لابن رشد أو لـMaimonide ، كان قد اتجه بخاصة إلى ما وراء الطبيعة وعلم الدين والعلوم الطبيعية، فالمؤلفات التي كانت تتناول السيادة وعلم الأخلاق، وما نطلق عليه العلوم الاجتماعية كانت تستقصي هذه المواد في علاقاتها بالدين أو كانت عبارة عن مجموعات من الحكم المبنية على الخبرة، وترجع أصالة ابن خلدون إلى أنه حاول أن يطبق على دراسة المجتمعات، إن لم تكن الطريقة الوضعية، فعلى الأقل طريقة الملاحظة التي استخدمها أحيانًا بنجاح أسلافه من فلاسفة العرب الكبار في مؤلفاتهم في العلوم الطبيعية وفي الطب. ونحن بالتأكيد بعيدون عن أن نجد هنا الطريقة النقدية التي ستظهر فيما

بعد بأوروبا، وبعيدون كذلك عن دقة الأبحاث الاستقرائية التي نجدها في مؤلفات "باكون"، وقد لاحظ "ر. مونييه" - R. Manier بحق أن الأمثلة التي أوردها مؤلفنا تأييدًا لوجهات نظره هي إلى الإيضاح أقرب منها إلى البرهان. وعند ابن خلدون على الأصح إحساس بمقتضيات النقد السليم والطريقة الوضعية أكثر مما عنده من مفهوم واضح جدًّا لهذه الطريقة. "لكن، يكفي هذا الإحساس ليبين أن لديه حرصًا على الموضوعية وهو أمر سابق بكثير لزمانه[1]".

ولكن لا نستطيع - بالتأكيد - أن نشير إلى كاتب رائد يسير ابن خلدون على نهجه، لا من بين معاصريه، ولا من بين سابقيه المحدثين أو القدامى، ذلك ولا وشيجة بينه وبين أي مفكر من العصر القديم يكون قد أخذ عنه وعلق على مؤلفاته، كما فعل فلاسفة العرب بالنسبة لكتاب المنطق لأرسطو.

ولم يعرف ابن خلدون المؤلفينِ الرئيسيينِ في العصر القديم اللذين كانا خليقين أن يؤثرا فيه، فكتاب السياسة لأرسطو كان ما زال مفقودًا في ذلك العصر، وكذلك كتاب جمهورية أفلاطون،

---

(١) رينيه مونييه.. الآراء الاجتماعية لفيلسوف عربي في القرن الرابع عشر الميلادي. المجلة الدولية لعلم الاجتماع، مارس سنة ١٩١٥م.

ومن المؤكد أنه لم يعرف "توسيديد" Thucydide الذي غالبًا ما نقارنه به.

وهكذا لم يوجد - إذن - أو لعله الرواد الكبار بالنسبة لابن خلدون، فما يجهله الإنسان لا وجود له بالنسبة إليه. ونظرًا لعدم وجود أي إيحاء دقيق يمكن أن تكون المقدمة قد استلهمته، فعلينا أن ننظر في تعليم ابن خلدون وتكوينه العام ونرى هل ما نعرفه عن ذلك التعليم يفسر اتجاه أبحاثه وطريقته الذهنية الخاصة[1]؟

نحن نعرف أن ابن خلدون درس دراسة كاملة في جامعة تونس - جامع الزيتونة - ولقد توسع في الكلام برضاء عن نجاحه

(١) من المحتمل جدًا كذلك أن مؤلفنا وهو فخور تمامًا بما ألفه، أراد ان يزيد من أصالته، وعلى ذلك سعى إلى أن أصالته لا تشترك في شيء مع المؤلفات الفلسفية السابقة، وهذه حال مشابهة لحال المؤلفين المحدثين الذين اجتهدوا في إبراز موضوع الفلسفة وعلم الاجتماع.
وبالنسبة لموضوع المؤلفات التي قد يستطيع القارئ أن يرى فيها مصادر - دون لبس - أن مؤلفه لا يشترك في شيء مع مؤلفاتهم. (هذا ولقد أطلقنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبيدان Moubedan) ص ٨٢.
وكان موبيدان بحثًا في الحكم السياسية الشهيرة، وكان قد كتبه فيلسوف فارسي ليستعين به في تعليم الأمراء.
أما من جهة كتابات المؤرخين التي استخدمها ابن خلدون، فإنه لم يذكرها أبدًا، وإن ذكرها فلمهاجنتهم.

المدرسي. ولكن لم يترك أساتذته كثيرًا من الأثر فيه، ويبدو أن الذي أثر فيه الأثر الأكبر، كان الفيلسوف الآبلي الذي تحدث عنه بالعرفان والإعجاب، وكان يدعوه "المعلم الكبير للعلوم المؤسسة على العقل" ومن ثم العالم بالمنطق. وهذا أمر جدير بالملاحظة، فلم يكن التأثير الأكبرعلى شباب ابن خلدون تأثير عالم ديني ولا تأثير صوفي أو مشرع، بل إنه تأثير عالم بالمنطق أي من أصحاب المذهب العقلي.

فما الذي تعلمه في جامع الزيتونة؟ يقول لنا إن دراسته تضمنت علم الدين والقانون والعلوم الطبيعية والفلسفة.

ونحن لا نعرف أكان لدى ابن خلدون الوقت الكافي ليثقف نفسه بالثقافة "الموسوعية" للعصر، وعلى سبيل المثال تلك الثقافة التي وصفها "نزيري كوسران"Nasiri Kosran - وهو فارسي عاش في القرن الحادي عشر - أنها منهاج يمكن القول عنه إنه مثَّل لمدة طويلة المثل الأعلى للثقافة في المجتمعات الإسلامية.

"عندما استطعت أن أميز يدي اليسرى من يدي اليمنى، أحسست بالرغبة في الحصول على جميع أنواع المعارف. وكان من حظي أن حفظت القرآن عن ظهر قلب في التاسعة

من عمري، وأمضيت بعد ذلك خمس سنوات في شغل نفسي بفقه اللغة، وبقواعد اللغة، والنحو، والنثر، والشعر، واشتقاق الكلمات ومؤلفات متعلقة بعلم الحساب. وفي الرابعة عشرة، طرقت دراستي علم الفلك، وعلم التنجيم، والتنجيم بالرمل، وعلم هندسة إقليدس Euclide وأما لجست Amalgesta أخذًا عن الطرائق المختلفة لأساتذة مدرسة البصرة واليونانيين المحدثين والهنود، اليونانيين القدماء، والبابليين". ثم درس من الرابعة عشرة حتى السابعة عشرة الفقه والشرائع والأحاديث وتفسيرات القرآن. وفى الثانية والثلاثين، لم ينقطع عن التعليم، فتعلم اللغات "التى كتبت بها الكتب الثلاثة الموحى بها وهي: التوراة، والمزامير، والإنجيل" ودرس أيضًا المنطق، والطب، والرياضيات العليا، والاقتصاد السياسي، وأخيرًا العلوم الخفية.

ومن المحتمل أن يكون ابن خلدون، الذي ظل طيلة حياته محبًّا للدرس، قد اطلع إلى حد ما على عدد كبير من هذه العلوم. ولا يبدو أنه عرف لغة أجنبية، وليس من المعقول أن يكون قد عرف اللغات ولم يتحدث عنها في ترجمته لسيرته ومن جهة أخرى ليس

في مؤلفه استشهاد واحد حرفي أو مترجم له، ولا ما يوحي بذلك في مؤلفاته.

وهذا يؤدي بنا إلى إبداء ملاحظة تساعد على توضيح سيكولوجية ابن خلدون وعلى تحديد وضع مؤلفاته. لقد التزم ابن خلدون صمتًا مطلقاً تقريبًا بشأن أوروبا والعالم المسيحي. وفي نص قصير من كتاب التاريخ العام، انساق إلى التحدث عن تنظيم البابوية، ولكنه يعتذر في الحال عن التحدث عن موضوع "الحادي" (كذا) ولم يجعل قط من هذا موضوعات للمقارنة ولا للتأملات. وقد نعتقد حين قراءتنا للمقدمة أن المؤلف جهل كل شيء عن أوروبا والعالم المسيحي مع أن الأمراستحالة بالنسبة لمؤلف "التاريخ العام". وأكثر من ذلك، فإن ابن خلدون لم يقتصر على المعرفة النظرية للعالم المسيحي، فنحن نعلم أنه أقام في مملكة مسيحية في بلاد بيير القاسي واستطاع أن يخلق لنفسه في هذه البلاد مكانة من التقدير، إذ أن الملك عرض عليه منصبًا، وأعاد له الممتلكات التي كان يملكها أجداده في إشبيلية. وعلى ذلك يجب أن نقرر أنه كانت لفيلسوفنا تلك الخاصية التي أخذت في الازدياد عند علماء الشرق ألا وهي عدم الاهتمام بكل مظاهر الفكر

والعلم الغريب على فكرهم وعلمهم وهو ازدراء ربما كان ما يبرره في العصور الوسطى الأولى، ولكنه دام حتى أصبح ولا عذر له[1].

وفيما يختص بابن خلدون، فإن هذه الملاحظة تحدد أيضًا وضعه: فهو قليل المعرفة جدًّا بالتاريخ القديم، والفكرة التي لديه عنه ساذجة، وهو أقرب إلى الأساطير القديمة، فهو يذهب إلى حد نسبة بناء بعض الآثار الرومانية إلى عمالقة[2].. إلخ وهو قليل الاهتمام بتاريخ الشعوب الأوروبية، وشعوب الشرق الأقصى. فالقوانين التي يصدرها مأخوذة

---

(١) لكني أعتقد أن نصوص المقدمة والتاريخ لا تؤيدان هذه المزاعم بوجه من الوجوه.. لأن ابن خلدون يذكر البلاد الأوروبية والنصرانية في كثير من فصول المقدمة بمناسبات متنوعة، وذكره هذا لم يكن قط مقرونًا باستخفاف واستحقار بل كثيرًا ما يأتي مشفوعًا بإطراء وإعجاب.. ويقول في فصل الفلسفة ما يلي: "بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض روما وما إليها من العدوة الشمالية، نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة، ودووانيها جامعة متوفرة، وطلبتها متكثرة" ص ٤٨١. (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصري ص ٦٢٩) . (المترجم).

(٢) إنني لا أستطيع أن أفسر ذلك إلا بما يلي: عندما وقع نظر البروفسور بوتول على خرافة العمالقة في أحد فصول المقدمة، لم يكلف نفسه عناء قراءة الفصل بكامله، ولذلك لم يطلع على ما كتبه ابن خلدون في نقد وتجريح تلك الخرافات، فتوهم أنه كان يعتقد بصحتها. ولهذا السبب سجل على ابن خلدون تلك التهمة الباطلة على الرغم من هذه الصراحة الصارخة. (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصري ص٦٢٧) . (المترجم).

إذن بصفة خاصة عن تاريخ شمال إفريقيا، فهو التاريخ الوحيد الذي كان بالنسبة له تاريخًا حيًّا حقيقيًّا والذي جال بكل مجاليه وعرف ممثليه، ثم عن بلاد أخرى مسلمة، وعلى العموم منذ الإسلام فقط. وذلك أمر يضيق حدود تعميم العمل الذي قام به هذا الفيلسوف، ولكنه في نفس الوقت يدقق هذا العمل.

وعلى هذا فإن النتائج العامة للمقدمة إنما هي استنتاجات من ملاحظة وتحليل الظروف التاريخية الخاصة بالدول العربية الناشئة عن الفتح الإسلامي، لا سيما دول إفريقيا الشمالية. ومن جهة أخرى، فإن المقدمة كتبت تقريبًا في نفس الوقت الذي كتب فيه تاريخ البربر، الذي قال عنه: ".. وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني في هذا القطر المغربي إما صريحًا وإما مندرجًا في أخباره وتلويحًا. لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه. وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه. وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريد منه" وهذه المقارنات وكذلك كل ما نستطيع أن نفترضه عن اتجاه تفكيره، والوقائع نفسها والنتائج التي يوضحها تشير إلى أن ابن خلدون أسس فلسفته التاريخية بصفة خاصة على المعلومات التي يحصل عليها من مصادرها الأولى.



الفصل الثالث
الهدف الذي رمى إليه ابن خلدون
من كتابة المقدمة

تعريفه للتاريخ

الخصائص الهامة للطريقة

أولًا: المقدمة عبارة عن بحث نقدي تاريخي عارض المؤلف فيه اتجاه المؤرخين الشرقيين إلى جمع كل الروايات والوقائع بلا أي نظام مع وضع الأحداث التاريخية والأساطير البعيدة عن التصديق في نفس المستوى، ذلك لأنهم يهتمون فقط بإظهار أوسع اطلاع وعدم إهمال شيء.

".. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانونًا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه".

ثانيًا: وجهة النظر الثانية التي سنطلق عليها بحق وجهة نظر اجتماعية تتركز في محاولته تفسير الظواهر الاجتماعية.

فوجود المجتمعات حقيقة، ويريد ابن خلدون أن يدرس أصلها وأن يتبين أسباب الاختلافات الموجودة بين شتى الجماعات وبين أساليب حياتها. ويؤدي هذا البحث بالمؤلف إلى دراسة

تأثير المسكن على الحياة الاجتماعية وإلى دراسة نشوء الظواهر الاقتصادية، ومحاولة تفسير بعض هذه الظواهر والقوانين التي تحكمها.

ثالثًا: ولكن المجتمعات جماعات سياسية أيضًا، وهي تشكل دولًا يتطابق فيها التنظيم السياسي على الخصائص الجغرافية وعلى اقتصاد الجماعة. كان ابن خلدون طيلة حياته رجل دولة ولهذا ركز عنايته كلها على هذه الحقائق، وحاول أن يضع لها نظرية عامة، وأن يدرس بالتوالي أصل السيادة وامتدادها في المكان والزمان، وسيذهب حتى إلى وضع قانون يلخص تطور السيادات.

لقد أصر ابن خلدون على أن يشير منذ بداية المقدمة إلى إدراكه أنه يقوم بعمل مبتكر، وهو يكرر هذا القول دون تواضع، وفى عبارات فيها افتخار كبير "... واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص".

لقد كان ذا اطلاع غزير ولاحظ أنه ليس من بين جميع المؤرخين الذين عرفهم من أراد تجاوز مجرد سرد بسيط للوقائع. ومن الغريب أن نذكر أنه بعد عدة قرون سيظهر علماء اجتماع آخرون يظهرون افتخارًا شبيهًا بفخره. وهكذا تحدث

أوجست كونت Auguste Comte عن "رسالته التي لا مثيل لها". ولم يعرف ابن خلدون بالمحاورات الأفلاطونية التي تعالج شئون الدولة، ولا سياسة أرسطو. ولم يعرف لنفسه سابقًا في هذا المضمار، فاعتبر نفسه مبدعًا وصاحب عقل ممتاز. وسنرى فيما بعد أن ابن خلدون، كان يمكنه أن يعتبر نفسه المنشىء الحقيقي لعلم جديد[1] حاول به تجاوز التعليم التقليدي للتاريخ والسمو إلى دراسة ما نطلق عليه اليوم القوانين التي تحكم المجتمعات الإنسانية وتطول الدول. ولقد ساء ابن خلدون أن يرى كتب التاريخ حتى عصره لا تشمل سوى سجلات طويلة لأسماء الملوك والأسرات وقوائم لا نهاية لها لأحداث ثانوية. ولقد أراد بعقده للمقارنات واختباره للمشابهات أن يصل إلى تحديد الأسباب الحقيقية للأحداث والعلاقات الحتمية بين مختلف أنواع الوقائع التاريخية.

---

(١) ويقول له فيج جمبلوفتش: "لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل أوجست كونت، بل قبل فيكو الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول اجتماعي أوروبي، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة، وما كتبه هو ما نسميه اليوم: علم الاجتماع. (ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى بقلم محمد عبد الله عنان ص ١٦٥) . (المترجم).

وإن لدى ابن خلدون لخصيصة من خصائص التفكير العبقري تلك هي قابليته للانفعال والاندهاش والتساؤل أمام مسائل عادية ينظر إليها الأكثرون نظرة تقليدية متوارثة. فوجود الأسرات والدول والسيادات والبدو والحضر - في الحقيقة - لم يكن شيئًا جديدًا، مثله مثل تفاحة نيوتن. أما ابن خلدون فلم يقنع بتقرير ذلك. ومن حبه للاستطلاع نشأت المقدمة، وهي عبارة عن بحث في التاريخ العام من خلال التقلبات السياسية لإفريقيا الشمالية.

وقد أشار ابن خلدون إلى النقاط التي تميز كتابه عن المؤلفات المماثلة التي سبقته. فهو يقول: إن أعمال المؤرخين لم تكن حتى ذلك الحين غير تعداد لتفاصيل الأحداث، مما لا يغني الفكر، ولا يحوي أي متاع للفيلسوف. ويقول إنه عندما يقرأ القارىء مؤلفاتهم فإنه يبحث دون جدوى عن أصول الأحداث، وأهميتها النسبية والأسباب التي أحدثها سواء في وقت واحد أم في أوقات متتالية. وهو لا يعرف كيف يرفع الحجاب الذي يخفي الاختلافات أو المشابهات بين هذه الأحداث. وهو يرى كذلك أن المؤرخين لم يهتموا قط مثله "برفع الحجاب الذي يخفي أصول الشعوب". ويخيل إلينا حين نقرأ ذلك أننا نقرأ نقدًا حديثًا مما يوجه أحيانًا في أيامنا إلى تعليم التاريخ.

لقد تحدث ابن خلدون بقسوة عن المؤرخين، وهذه القسوة ذات دلالة أكبر بالنسبة لنا نحن الذين نعرف أن صوته ظل دون صدى، وأن المقدمة وبضع القواعد النقدية المنهجية التي جاءت فيها صراحة أو ضمنيًّا قد بقيت حبرًا على ورق في الشرق، وفضلًا عن ذلك فإن ابن خلدون ذاته لم يتقيد في المؤلفات التاريخية التي ألفها بعد ذلك بتلك القواعد، وإن القارئ ليشعرعند قراءتها بالملل من مجموعة الوقائع المختلطة والتي لا عدد لها كما هو مألوف لدى المؤرخين الشرقيين.

ولربما يكون له العذر لأنه لم يكتب معظم مؤلفاته التاريخية في الخلوة والتأمل مثل ما فعل في المقدمة ولكنه ألفها في جو مؤامرات البلاط. وقد كتب أهم مؤلفاته التاريخية وبخاصة تاريخ البربر، بأمر ملك حفصي من تونس. فكان المؤلف إذن مرتبطًا لا بالإسراع فحسب ولكن أيضًا بمراعاة ما يحبه الملك وبمراعاة الأساليب الأدبية للعصر.

وخلاصة القول أنه قام بما يشبه أن يكون تاريخًا رسميًّا وهو عمل جاحد يستلزم بعض التنازلات الفكرية: فكان عليه أن يلتزم بإرضاء قارئه الذي هو في نفس الوقت مولاه، وعليه أن يلتزم بإعطائه التفسيرات التي ينتظرها، وبالتركيز على الوقائع التي

تروق له، ولم يركز النقاد في رأينا على هذه الأوجه المماثلة في جزء كبير من مؤلفات ابن خلدون مما يبرر إلى حد ما تنافرها مع "المقدمة". فهذا المؤلف الأخير وحده هو الذي ألف وكتب في استقلال تام.

ما الذي سيكون إذن هدف علم ابن خلدون وهو الذي سبق أن أبدى انتقادات صارمة جدًّا؟ لقد صاغ ذلك بطريقة دقيقة وأعطى للتاريخ (فهو لم يرَ من الضروري إطلاق اسم جديد على علمه) تعريفًا واسعًا يقرب جدًّا منهاجه من المنهاج الذي يحدده علم الاجتماع الحديث "... حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها. وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعديهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.... "[1].

---

(١) تجدر مقارنة هذا التعريف المبهم الذي حدده دركهايم لعلم الاجتماع انظر "قواعد المنهج الاجتماعي"، انظر كذلك "الموسوعة الكبيرة" مادة علم الاجتماع.

وهذا التعريف من أتم التعريفات، ويمكن أن يقال إنه يتجاوز حتى الميدان الحقيقي للتاريخ وإذا حللناه فإننا نلاحظ أنه يحتوي على بذور جميع العلوم الاجتماعية كما هي مفهومة وموجودة في الوقت الحاضر[1].

ففي المقام الأول، يشير هذا التعريف إلى الاهتمام الملحوظ بالبحث عن نشأة الحضارة، وبتحري كيف أمكن لبعض الجماعات من البشر أن ترتفع من حالة التوحش - التي يمكن اعتبارها مبدأ كل حياة اجتماعية - إلى نظام أكثر تعقيدًا. وهذا الاهتمام كان لا بد أن يظهر له أكثر من أي شخص آخر بصفته من شمال إفريقيا إذ كان أمامه - كما هو أمامنا اليوم - مشهد جماعات من الأفراد من عنصر واحد، يتحدثون لغة واحدة،

---

(١) يصف مونييه المقدمة بقوله: "إنها مزيج عظيم من القوانين الكونية وموسوعة لعلم العصر، وتحتوي على أجزاء متفرقة لبحث كامل في علم الاجتماع، وطريقتها بالأخص بديعة، تدلل على ذهن علمي حق، وإذا كانت آراء ابن خلدون لا تعبر عن مثل وضعي أعلى، فهي مع ذلك تقوم على الملاحظة التحليلية للحوادث، وهي مرآة في الواقع، وليست فلسفته سوى شرح وتعليل لتاريخه وشروحه تشهد بذهنية وضعية كان فيلسوفنا يسبق عصره". (ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، بقلم محمد عبد الله عنان ص١٦٦) . (المترجم).

ويمارسون دينًا واحدًا، ومع ذلك نرى بينهم فوارق ضخمة من الناحية الاجتماعية، ذلك لأن ابن خلدون لم يعرف هذه الفوارق فحسب، بل عاشها، ففي العصر الذي كتب فيه المقدمة أقام مدة طويلة في العاصمتين الرئيسيتين للمغرب، تونس وفاس، وكان على علم ببلاد الأندلس إذ عمل في خدمة سلطان غرناطة، وكان قد عاش في كثير من الممالك الصغيرة البربرية، وعاش بين قبائل البدو الأعراب من سلالة الهلاليين. كان هناك بالتأكيد - كما هو الحال الآن - فوارق يمكن أن تكون ضخمة بين مختلف طبقات سكان بلد واحد أو أقاليم متجاورة. لكن هذه الفوارق لم تكن ظاهرة في أي مكان آخر ظهورها في إفريقيا الشمالية، فكانت تتراوح بين الوحشية المتطرفة وبين الحياة الحضرية المترفة. لأن من الثابت في هذا العصر، أن المدن الشرقية كانت من وجهة وسائل الراحة المادية وكذلك الثقافة والفنون، أرفع شأنًا بوجه عام عما في خير مدن الغرب.

والسؤال الذي كان طبيعيًّا أن يطرح أمامه هو لماذا هذه الفوارق الكبيرة جدًّا، إذا ما سلمنا بأن نقطة انطلاق جميع المجتمعات متشابهة؟ وقد حمله هذا التطلع على دراسة الطريق الذي عبرته هذه المجتمعات التي ارتفع شأوها.

وهذا التطلع تريده الـ"كيف؟" تنصب لديه على ثلاثة أنواع من الظواهر ميزها ورأى أنها تشترك في هذا السمو. وأولى تلك الظواهر هي الخصائص السيكولوجية أي الخصائص التي تكون أساس الإحساسات والأفكار التي تقيم بين مختلف جماعات البشر(أسرة أو قبيلة... إلخ) الرباط الاجتماعي.

وثانيتهما هي الظواهر الاقتصادية، وعلاقات هذه الظواهر مع البيئة الطبيعة والجغرافية وتقسيم العمل والحرف والفنون.

والثالثة: هي الظواهر السياسية أي إقامة علاقات من التبعية بين البشر، وخلق تسلسلات وسيادات، ونشأة دول وأسرات مالكة. وكان ابن خلدون في وضع طيب فبفضل تجربته في الوظائف التي شغلها، وبفضل الدور الذي لعبه في المؤامرات السياسية في ذلك العصر (وهو دور غير واضح تمامًا). فلقد رأى مولد وغروب أسرات. وعرف الدور الذي يقوم به، في إفريقيا الشمالية، مختلف صنوف السكان وسكان المدن والريف والقبائل البدوية المرهوبة، وأمكنه أن يخلع عن نفسه الوقائع الخاصة، ولا سيما (وكان هذا أصعب الأمور) الوقائع التي اندمج فيها، وبمحاولته السيطرة عليها أمكنه أن يصف العملية الملازمة لها.

وعلق ابن خلدون على محاولته آمالًا كبارًا. وعندما تحدث عن مؤلفاته أي عن المقدمة التي تلاها مؤلفه عن التاريخ العام، قال: "... داخلًا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص فاستوعب أخبار الخليقة، وذلل من الحكم النافرة صعابًا، وأعطى الحوادث عللًا وأسبابًا".

واستوحت الطريقة التي استخدمها ابن خلدون لتحقيق هذا المنهاج الصعب كثيرًا من الاهتمامات. ففي المقام الأول الاهتمام بالموضوعية، فهو يريد أن يكون مذهبه متآلفًا مع الوقائع. وهو يريد لى حد قوله:

".. كيما يكشف القناع الذي يخفي الحقيقة ويبدد الظلمات المحيطة بالموضوع" ألا يلجأ إلا إلى براهين مستمدة من طبيعة الأشياء. وعلى ذلك عكف على رفض للروايات البعيدة عن التصديق التي نصادفها لدى مؤرخي القرون الوسطى. والأمر كذلك في تفسيراته للوقائع التاريخية والاجتماعية أنه لا يريد أن يلجأ إلا إلى الأسباب للوقائع التاريخية والاجتماعية إنه لا يريد أن يلجأ إلا إلى الأسباب الطبيعية، ويحاول جاهدًا أن يسلك كل

شيء من المنهج الذي رسم خطوطه العريضة ولكن مع اهتمامه بألا يكون هذا المنهج مسألة نظرية فحسب وإنما يكون متفقًا مع الواقع.

وتستبعد طريقة ابن خلدون، الفرد، وهذه خصيصة جديرة بالملاحظة منذ بدء دراسة المقدمة. وهو لا يعتقد كثيرًا في الاتجاهات الوراثية: الوسط والتربية في نظره هي التي تحدد معتقدات وميول الأفراد. أما من ناحية الشخصيات المهمة، ففي رأيه أنها نتاج بعض الظروف والبيئة، والتفسير التاريخي كما تصوره لا يتضمن أبدًا "أبطالا" بالمعنى الذي يقصده كارليل Carlyle. ويمكن التساهل في هذا بالنسبة للقادة والملوك. لقد عاش ابن خلدون في جميع بلاطات ملوك الغرب الإسلامي ولا بد أنه، بولعه بالمؤمرات الذي نعرفه عنه، قد درس أخلاق الكبار بكل عناية، كيما يوجه عمله معهم، قد درس بأنه انتهى إلى تجريد نفسه من كل وهم يتعلق بهم. ومع هذا كنا ننتظر منه أن يحتفظ بإعجاب أكثر لمؤسسي الدول أو الأسرات المالكة.. لقد كان اليونانيون يقدمون القربان لمؤسسي المدن ذلك لأنهم كانوا يضعونهم في مصاف الخالدين. وفي المغرب كان مؤسسو

الأسرات يعتبرون في حالات كثيرة كالأولياء، وهكذا كان شأن ابن تومرت مؤسس أسرة الإدريسيين.. إلخ. ولكن بالنسبة لهذة النقطة كذلك، تلقي حياة ابن خلدون الضوء على نظرياته، فلقد كان في الحقيقة يرمي في عناد إلى تأسيس أسرة مالكة، ذلك لأن كل شيء في حياته المضطربة يشير إلى أنه أراد من صميم قلبه السلطة بل والسلطان.

وثمة اهتمام دائم آخر لدى ابن خلدون، وهو عدم معارضته، تعاليم الدين في أية نقطة، بل إنه إذا ما مس نقطة حساسة، فإنه يستطرد استطرادًا طويلًا ليبين أن فلسفته على وفاق تام مع الدين الإسلامي بل إنه يأتي بأدلة جديدة في جانب الدين، وهذا الاهتمام الدائم باتباع الدين قد حال بين مؤلف المقدمة وبين تناول عدد من المناقشات إثارة للاهتمام. وفي فصوله المتعلقة بالأمور الاقتصادية، لم يتناول قط النقط التي نظمها القانون الديني مثل وجود الملكية، الاستدانة بالربا، الضرائب.. إلخ. واتجاهه هو نفس الاتجاه فيما يختص بمسائل السيادة السياسية. وتسوية مثل هذه المسائل البالغة الأهمية تسوية

نهائية بهذا الوصف لا يمكن إلا أن يكشف عن الروح القدرية[1] للمقدمة في مجموعها.

(١) إنني أعتقد أن هذا الزعم يخالف حقائق الأمور مخالفة كلية، فإن كل من يدرس "المقدمة" بنظرة منصفة ومحايدة - مجردة عن النزعات والآراء القبلانية - يضطر إلى التسليم بأن نظريات ابن خلدون بعيدة عن نزعة القدرية بعدًا كبيرًا، لأنه لم يقل في أبحاثه "إن هذه الأمور تحدث، لأن ذلك كان في لوحة القدر" بل إنما يقول دائمًا "إن هذه الأمور تحدث على هذا المنوال، من جراء طبيعة الأشياء" أو - بتعبير آخر - "بسبب الترتيب الطبيعي للأشياء". (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصري ص٦٢٢) . (المترجم).

الفصل الرابع
الاجتماعيات العامة والاقتصادية

نقطة البدء في نظرية ابن خلدون هي أن المجتمع ظاهرة طبيعية. بل إنه يبين الأسباب الرئيسية التي تجعل الناس يتحدون فيما بينهم ليعيشوا في مجتمع. ويذكر من ذلك سببين: الأول هو التكافل الاقتصادي الذي يدعم آثاره تقسيم العمل. وفي مقدمة حديثه الافتتاحي الأول في بداية المقدمة، يقول مؤلفنا: ".. قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه.. فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم. فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف". ويضاف لهذه الأسباب الاقتصادية، أسباب الأمن التي تجعل الأفراد يتجمعون في قبائل أو في مدن كي يستطيعوا أن يدافعوا عن أنفسهم ضد العدوان. وأخيرًا، فإن الناس في حاجة لسلطة، لحكومة، وتلك سمة نوعية خاصة بالجنس البشري: ".. فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم يكون له عليهم الغلبة

والسلطان. واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك أنه خاصة للإنسان طبيعية. ولا بد لهم منها".

وفى شروح ابن خلدون، نراه يعطي المرتبة الأولى للخصائص الاقتصادية للشعوب فهو يرتب الشعوب بتميزها تبعًا لأساليب الإنتاج لديها. ثم يضع في المقام الأول الحياة الحضرية بحرفها المتنوعة، ثم المزارعين المتجمعين في قرى والذين يقيمون في السهل أو في الجبل. وأخيرًا يأتي البدو، ولكنه يميز بين الذين يزاولون أعمالهم بالثيران وبالخراف مثل البربر، وأهل كرواتيا، والأتراك والتركمان، وبين الذين يزاولون أعمالهم بالجمل مثل العرب[1] والبربر البدو، والأكراد (ص ٢٥٦).

وكذلك يقول إن الموارد الطبيعية والجو، هي التي تحدد إلى درجة كبيرة أسلوب حياة تلك الشعوب. ويبدي ابن خلدون عندما يتحدث عن تأثير النظام الغذائي والمناخ.. إلخ، في الأفراد وفي

---

(١) يبدأ ابن خلدون هذا الفصل بالعبارة التالية: "والسبب في ذلك شأن البداوة".. ويظهر من ذلك بكل وضوح أن العرب المقصودين في هذا الفصل، هم البدو الذين يعيشون في القفار، ولا يسكنون ويستقرون في محل، بل يظعنون من مكان إلى آخر، ويفكرون في مراعي إبلهم قبل كل شيء. (دراسات عن ابن خلدون بقلم ساطع الحصري ص ١٥٩) . (المترجم).

المجتمعات، آراء تجعله رائدًا للأفكار الحديثة وبخاصة لأفكار مونتسيكو. فهو يلاحظ على العرب الذين يطوفون بالصحراء ويقتصرون - غالبًا - فى طعامهم على اللبن الذي يحل لديهم محل القمح، يلاحظ أن "ألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى. وأشكالهم أتم وأحسن.. وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات".

ويعود ابن خلدون إلى تكرار هذه الفكرة التي تجعل منه شبه رائد لنظريات المادية التاريخية، فهو يقول بالحرف الواحد عدة مرات: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش". وسنرى أن فلسفته السياسية يمكن تفسيرها في جزء كبير منها باعتبارات اقتصادية فتراه يقول إن الشعوب التي أقامت دولًا كبيرة وقامت بفتوحات عظيمة، مثل العرب[1] والتتار

---

(١) أما الفصول التي يقول فيها ابن خلدون "إن العرب لا يستولون إلا على البسائط" ص١٤٩، و"إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك" ص١٥١، و"أن العرب لا يحصل لهم ملك إلا بصبغة دينية" ص١٥١ فكلها من أقسام الباب الثاني، الباب الباحث في "العمران البدوي" وفي كل واحد من هذه الفصول قرائن قاطعة كثيرة على استعمال كلمة العرب بمعنى "البدو" علاوة على دلالة عنوان الباب المذكور. (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصري ص١٥٨) . (المترجم).

كانت تقطن مناطق صحراوية مما جعلهم يتمتعون بخصائص عسكرية بارزة، ويتلهفون على الفرصة، لينقضوا على شعوب أكثر ثراء من الشعوب التي اعتادت الحياة الحضرية.

وتنسجم "قدرية" ابن خلدون مع هذه النظرية التي تستخلص السمات البارزة لتاريخ أي شعب من أسلوب حياته ومن أحوال سكنه. بل إننا قد نميل إلى القول بأنه جعل هذه النظرية آلية إلى أقصى حد. ومع ذلك عرف كيف يراعي في شروحه عددًا من القوانين السيكولوجية بالإضافة إلى تأثير المناخ والأحوال الاقتصادية.

وهذه الاعتبارات الموضوعية عن تأثير المناخ، والتغذية ونوع الحياة لم تمنع ابن خلدون من إظهار إيثاره الصريح للحياة البسيطة القنوعة. وتقترب أفكاره في هذه النقطة من أفكار الفلاسفة الإغريق الذين كانوا يدعون كذلك إلى التقشف لأسباب مشابهة كما سنرى فيما بعد. وليبين أن هذا التقشف هو أكثر النظم ملاءمة لكل الكائنات الحية تراه يضرب الأمثلة بالحيوان فهو يشير إلى الفارق الكبير بين الحيوان الذي يعيش في الصحراء وبين الذي يعيش في السهول الخصبة، والمراعي الغنية، من ناحية الشعروالجلد، ونضارة لون الشعر وتشكيلات

الجسم والتناسق التام للأعضاء وحدة الإدراك "فالغزال أخو المعز، والزرافة أخو البعير، والحمار والبقر أخو الحمار والبقر، والبون بينهما ما رأيت". ولما كان مؤلفنا مؤمنًا بطريقته فهو يحاول أن يشرح هذه الفوارق بأسباب مقتبسة من سيكولوجيته ولا محل هنا للتوسع في بسط هذه الأسباب.

وقد ندهش إذ لا نجد في مؤلفات ابن خلدون أي شرح يتعلق بما يمكن أن نطلق عليه الاقتصاد السياسي النظري، نعم إنه يصف الظواهر الأولية للإنتاج وبخاصة الظواهر التي على علاقة وثيقة بالأساس الجغرافي للمجتمع مثل الزراعة والرعي ونمو الحرف والطرائق الفنية في الأمصار. ولكننا لم نره أبدًا يتناول أفكارًا اقتصادية مجردة[1]، ولم يناقش قط فكرة القيمة، ولم يحاول أبدًا أن يحلل، كما فعل أرسطو، طرق الاقتناء، ونظرية العملة، وأساس حق الملكية.... إلخ. ويبدو أننا نستطيع تفسير هذا الصمت عن

---

(١) جمع ر. مونييه (في مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي من ص ٤٠٩ إلى ٤١٩) وعلق على مختلف الفقرات التي عرض فيها ابن خلدون آراءه الاقتصادية. وقد ميز فيها بين (١) نظريته للثورة التي لا يبدو أن وجهات نظر مؤلفنا بشأنها دقيقة، وهي تشتمل بخاصة على بعض ملاحظات صحيحة إلى حد ما. (٢) نظرية للأسعار يرسم فيها ابن خلدون رسمًا مبدئيًّا قانون العرض والطلب وأخيرًا بعض فقرات يبين فيها فكرة دقيقة إلى حد ما عن تكلفة الإنتاج.

التحدث في هذه المواضيع بأسباب كثيرة ترجع بخاصة إلى المجتمع الذي عاش فيه الفيلسوف التونسي. أولًا: هذا الموقف يطابق تمامًا الاتجاه إلى الموضوعية التي تميز بها ابن خلدون. ولو نظرنا في الوسيلة التي جلبت إلى أذهان قدماء الفلاسفة فكرة تحليل المفاهيم السياسية للاقتصاد السياسي لوجدنا أن ذلك قد جاءهم في معظمه من بحثهم عن دستور سياسي واقتصادي مثالي. وكان الأمر على هذا المنوال بصفة خاصة بالنسبة لأفلاطون، ولم تكن مثل تلك الفكرة تتلاءم مع مذهب القدرية لدى مؤلفنا. فالحقائق الاقتصادية، كغيرها، إنما هي حقائق طبيعية لا يمكن التفكير في تبديلها.

وتبدو الخصائص الاقتصادية في علم الاجتماع كما يفهمه ابن خلدون، ثابتة دائمة وليست الخصائص السياسية كذلك، ففي رأيه أن لتطور الدول مظاهر متباينة أشد التباين فيما بينها، على حين أن الحياة الاقتصادية واحدة. والسبب في هذا هو أن تجربته الشخصية لم تكن تظهر له أبدًا تغيرات هامة في الحياة الاقتصادية. والتغيرات التي عرفها قد ارتبطت بضرورات سياسية، ومثال ذلك: قبيلة بدوية استولت على السلطة، فاتخذت الحياة الحضرية وامتلكت الأرض الزراعية، والبساتين. لقد تغير أسلوب حياتها،

ولكن لا وجود هنا لتغير في الهيكل الاقتصادي بمعنى الكلمة فليس الأمر سوى تبديل للأشخاص وليس في ذلك إذن شيء يثير انتباه مؤلفنا بصفة خاصة[1].

وهناك مظهر آخر ظهرت به المذاهب الاقتصادية في العصر الوسيط وذلك عندما نصادفها بصفة ثانوية لدى المشرعين حيث تستخدم لتفسير بعض قواعد القانون، ولدى علماء اللاهوت حيث تستخدم كبراهين تؤيد بعض مبادئ الأخلاق. وهكذا الأمر - لدى الفلاسفة المدرسيين - فيما يتعلق بمذاهب فائدة رأس المال والملكية.. إلخ. لكن ابن خلدون لم يرمِ إلى أن يكون مشرعًا أو فقيهًا. ولم يعطِ قط في مقدمته نصيحة ما، ولم ينشئ أية قواعد. فهو يرى أن الحقائق تتسلسل وفق نظام ميكانيكي يرفع الدولة أو يحطمها وهو نظام يظهر أن ابن خلدون قد اعتقد باستحالة مقاومته.

---

(١) شرح ديبوا Dubois المكانة المهمة نسبيًا التي خصصها القديس توماس الأكويني St. Thomas d`Aquin وكان القديس توماس أكبر مفكري العصر أحد رعايا الأمير فردريك الثاني الذي كان بمثابة كولبير مملكة نابولي. وكانت بلاده إيطاليا تشمل مدنًا زاهرة، نابولي وجنوه، وفنيسيا وفلورنسة وقد بلغت فيها الصناعة والتجارة والمالية درجة لم تبلغ إلا بعد ذلك بثلاثة قرون في دول أوروبا الأخرى (من كتاب تاريخ المذاهب الاقتصادية ص ٧١) أما ابن خلدون فلم يشهد أي ازدهار شبيه بهذا. بل على العكس.

ويعطي ابن خلدون أهمية كبيرة للظواهر المتعلقة بالسكان ويبين أن بين السكان وثروة البلد علاقة وثيقة. وهناك فقرات تجعلنا نعتبره من أنصار من يقولون بأن السكان هم سبب الثراء، فهو يقول إن تفوق بعض البلدان على غيرها في التجارة والرفاهية، إنما يرجع إلى زيادة عدد سكانها. ويبدي أيضًا بهذه المناسبة أسبابًا مستمدة من تقسيم العمل بل ويقول كلمات تنبئ بما سيسمى فيما بعد بقانون الأسواق.

ولكن نظرية ابن خلدون لم تكن من جانب واحد، لأنه قال فيما بعد أقوالًا تجعل الثروة أساس زيادة السكان وليس السكان أساس الثروة، فهو يقول عندما تشجع الحكومة الصالحة الصناعة، فإنها تستطيع زيادة سكان الدولة زيادة ملحوظة وتزيد بهذا دخلها. ويدل هذا على إحساسه الصحيح بتعقد هذه المسألة، ولكن ليس هذا كل ما في الأمر، ففى ذلك التطور السريع للدول الذي تقول به نظرية التطور التاريخي لابن خلدون، تلعب حركة السكان دورها فهو يقول إنه إذا زاد عدد السكان بلغت الدولة الذروة، وهنا يبدأ الانحطاط، وهذه طبعًا تأكيدات مبهمة، وترتبط بوجهات نظر أخرى تخص دور الحياة المستقرة الحضرية التي يجعلها ابن خلدون بمثابة نهاية المطاف حيث تذوي وتنطفئ أجيال أصلها

من البدو ذوي النشاط والحيوية. وليست التفسيرات الاقتصادية التي يعطيها ابن خلدون هي التفسيرات الوحيدة، فهو لا يرجع كل الأحداث إلى هذه التفسيرات، ويدرك تمامًا أن هناك أسبابًا معنوية تفوق أحيانًا الأسباب الاقتصادية، وهو من الناحية لا يعتبر ماديًا صرفًا. وهكذا خصص فصلًا من المقدمة لدراسة الأسباب التي من أجلها كانت الأمصار والمدن قليلة السكان في إفريقية وفي المغرب. ويشرح أن هذا يعزى إلى أن الجزء الأكبر من سكان هذه البلاد من البدو ذوي العصبية، وهم يؤثرون العيش في الخيام أو الإقامة فوق قمم الجبال ليحتفظوا باستقلالهم. وليست تلك أسبابًا اقتصادية خالصة ففي أصل هذا الإيثار فكرة معنوية. والعكس في الشرق حيث الأمصار الكبرى وسبب هذا الحال هو أنه ".. وكان عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى، وأمصارًا.. لأن العجم في الغالب ليسوا بأهل أنساب يحافظون عليها، ويتناغون في صراحتها والتحامها إلا في الأقل".

وكانت حاسة التنبؤ الاقتصادي مرهفة كذلك عند ابن خلدون، فلديه فكرة واضحة عن تكوين الأسعار، وعملية العرض أو الطلب، وقد خصص فصلًا بأكمله لحركة الأسعار (كالمواد الغذائية والسلع) في المدن.

وأدرك ابن خلدون تأثير الأحداث السياسية على الحياة الاقتصادية وهكذا ارتبطت نظريته في التطور السياسي بنظريته عن الآثار الاقتصادية لهذا التطور، وبين كيف أن بعض الأفراد الماهرين يستفيدون من الخراب الذي يصاحب سقوط الدولة، وشرح كيف يحدث أن كثيرًا من المنازل والمزارع تقع في كثير من الأحيان في حوزة سكان المدينة، وأبان وهو يشرح ذلك أن هذه الممتلكات قد تجمعت إما خلال أجيال وإما عن طريق المضاربة، فهو يقول إنه عندما تكون الأسرة الحاكمة على وشك السقوط وتظهر أسرة جديدة لتحل محلها، فإن قيمة العقارات تنقص بسبب الافتقار إلى الأمن. وقد كان للاضطرابات في المغرب مضاربوها ومستغلوها.

ومن وجهة النظر الاقتصادية بصفة عامة، والمالية بصفة خاصة، ترسم نظريات ابن خلدون حالة قد يمكن أن نطلق عليها "اقتصاد السكون" ويتميز هذا النظام كما نعرف بافتقار كبير إلى المرونة، فالنقود معدنية فقط، والتسليف منخفض جدًا، ولا يتكون بصفة عامة إلا من القروض بالربا، وتسود هذا النظام عدم كفاية الأمن التي تأتي من تحكم السلطة ومن التنظيم التقليدي للصناعة.

وكان التنظيم التقليدي للصناعة يتميز بنظام نقابي ذي قواعد كثيرة، وكان يقيد إلى أقصى حد حرية الأفراد في العمل، وكانت طرائق الصناعة نفسها متجمدة، وروح الابتكار قليلة الانتشار وزادت من خطورة الاتجاه إلى الجمود روح المحافظة في النقابات التي كانت ترى في كل تجديد غشًّا وفسادًا، وعاش التنظيم النقابي في المدن الكبيرة من إفريقيا الشمالية، إلى ما بعد ذلك العصر، وأثناء الاحتلال الفرنسي كان متحفظًا، ولا سيما في المدن الكبيرة المراكشية بجميع خصائصه، وكانت إحدى هذه الخصائص هي فرض رسم على معظم المنتجات لصالح نقباء النقابات.

ومن وجهة النظر المالية، أدى هذا الاقتصاد الجامد إلى انعدام المرونة ولم يأتِ أي نظام ائتماني لتصحيح أخطاء اكتناز المال، ونقصان العملة اللذين انتشرا في ذلك الوقت، وكانت المدن الإفريقية في العصور القديمة الإغريقية تجد نفسها في فترات دورية معرضة لأزمات نقدية، تثير الاضطرابات، وقد وجدت وسيلة لمداواة تلك الأزمات إلى حد ما وذلك بإلغاء الديون وهو إجراء ثوري تكرر خلال تاريخ تلك الأمصار.

ومن وجهة النظر هذه، كانت تغييرات الأسرات الحاكمة في كثير من الأحيان يلعب دور أزمة تضفي موقفًا غير محتمل اقتصاديًّا وماليًّا، وقد وصف ابن خلدون هذه الظاهرة أحسن وصف، وأوضح كيف تتمشى زيادة المصروفات مع قلة العملة كلما طال حكم الأسرة المالكة، وتزداد الضرائب، بينما يقل إيرادها لأن "الشعب لم يعد يرغب في زراعة الأرض إذ أن الحكومة تنتزع منه نقوده". وتنتج عن ذلك مجاعات ووفيات كثيرة ويقول إنها تكثر عندما تكون الدولة في آخر وجودها ويشير ابن خلدون بذلك إلى نوع من الحركة المنتظمة في السكان، ونتصور أن هذه الحركة المنتظمة سريعة جدًّا في ذلك البلد الذي يسوده تعدد الزوجات والزيجات المبكرة، وفى فترة الرخاء لا بد أن تبلغ المواليد بسرعة رقمًا كبيرًا، ولما كانت أكثرية ذلك الشعب بسيطة قنوعة فلا بد إذن أن يبلغ السكان في زمن السِلم حد المعيشة الكافية، وينتج عن ذلك أن أقل اضطراب سياسي أو غيره كان يؤدي حتمًا إلى مجاعات.

وبعد التصفية المالية والسكانية معًا التي تتمثل في تأسيس أسرة جديدة تبدأ فترة من التفاؤل والرخاء. ".. قد تقرر ذلك فيما سلف أن الدولة في أول أمرها لا بد لها من الرفق في

ملكتها، والاعتدال في إيالتها. وإما من الدين إن كانت الدعوة دينية، أو من المكارمة والمحاسنة التي تقتضيها البداوة الطبيعية للدول. وإذا كانت الملكة رفيقة محسنة انبسطت آمال الرعايا، وانتشطوا للعمران وأسبابه، فتوفر ويكثر التناسل، وإذا كان ذلك كله بالتدريج فإنما يظهر أثره بعد جيل أو جيلين في الأقل، وفي انقضاء الجيلين تشرف الدولة على نهاية عمرها الطبيعي فيكون حينئذ العمران في غاية الوفور والنماء". ونرى ما في نظرية ابن خلدون من مدعاة لليأس، ذلك لأن الدورات تتعاقب دائمًا دون أن ينتج عنها أي تقدم، فسقوط الدولة بالنسبة له عبارة عن نوع من التصفية الكلية التي تخفف من ثقل الموقف، وبخاصة بإنقاص عدد السكان نتيجة للمذابح والمجاعة، ويخيل إلينا عندما نقرأ ابن خلدون أننا نستمع إلى "مالتوس"[1] وهو يتحدث عما يدعوه "العقبات الرادعة".

---

(١) يظهر أن ابن خلدون كانت لديه فكرة واضحة عن قوانين تزايد السكان قبل أن يظهر "مالتوس" بأكثر من أربعة قرون، وإن كان لم يعنَ في مقدمته بتحرير هذه الفكرة ووضعها في صيغة دقيقة وفي صورة قانون كما فعل مالتوس. (أعلام العرب. عبد الرحمن ابن خلدون بقلم الدكتور علي عبد الواحد وافي ص١٦١) . (المترجم).

فإذا ما حدث هذا التخفيف، فإن الناس لا يتعلمون شيئًا، ولا يحفظون شيئًا، وتنطلق الدولة الجديدة على نفس المتاهات، ولا يتغير إلا الحكام، وخلاصة القول أنها أزمات لا جدوى منها، ذلك لأنها لا تجلب ذلك الذي يجعل الثورات أحيانًا مثمرة، أي خميرة أفكار ومؤسسات جديدة، ودواء للموقف الذي كان سببًا لها.

الفصل الخامس
السيكولوجية الاجتماعية



كان ابن خلدون يرى أن جميع أنواع المجتمعات ظواهر طبيعية، وعندما تناول تفسير الخصائص السيكولوجية لكل شعب من الشعوب، سعى - جاهدًا - إلى أن يثبت أن سبب هذه الخصائص هو الظروف المادية لحياة أغلبية أعضاء هذه المجتمعات.

لم يعتقد مؤلفنا - أولًا - في وراثة الخصائص السيكولوجية فهذه الخصائص تكتسب بالتعليم وتثبت بالعادة ويلخص نظريته في هذا الموضوع بذكر حديث ".. كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه".

وهكذا فإن الأمور التي نعتادها تنشئ فينا قدرات جديدة وطبيعية ثانية تحل محل الطبيعة الفطرية.

فما هي الأسباب التي تساعد على تكوين طابع أى شعب؟ سنرى هنا نفس التفسيرات التي أعطاها ابن خلدون لما يتعلق بالحياة المادية للشعوب، ففي المقام الأول، اعتبارات المناخ، المناخ يحدد "فضلًا عن أساليب نشاط الناس" خلق الناس، والمظهر العام

لعقليتهم وطبعهم المألوف وهو يقول إن الأجواء الحارة والجافة تحمل الناس على المرح، وخفة الروح، وعدم الحذر كما في الجريد[1] وفى مصر، وتغطي الأجواء الباردة والرطبة عكس هذه الصفات تعطي مدينة فاس في المغرب مثلًا مضادًا تمامًا للمثلين السابقين (الجريد ومصر)، ولما كانت محاطة بهضاب باردة جدًا، فإننا نرى أن سكانها يسيرون مطأطئي الرأس كأنهم تحت وطأة الحزن، ويمكننا ملاحظة ما لدى هؤلاء الناس من تحوط، ويذهب هذا الأمر عندهم إلى حد أن أي فرد يدخر مؤونة من القمح كافية لعدة سنين، ويفضل أن يذهب كل عام إلى السوق ليبتاع غذاءه على ألا يمس ما خزنه.

وكذلك تتشكل الملامح الأخرى لأي شعب بأسلوب حياته، وهذا هو الكلام الذي يوضح به ابن خلدون سيكولوجية البدو من رعاة الإبل يقول: "فاضطروا إلى إبعاد النجعة وربما زادتهم الحامية عن التلون فأوغلوا في القفار نفرة عن الضعة منهم فكانوا لذلك أشد الناس توحشًا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه، والمفترس من الحيوان الأعجم".

---

(١) منخفض من بلاد تونس الجنوبية يحف بالصحراء. (المترجم).

وعندما يلاحظ ابن خلدون أن الشعوب - الأقل تمدينًا - تقوم بأكثر الفتوحات اتساعًا (وكانت هذه حقيقة من شأنها أن تدهش أي مؤرخ يدرس بخاصة الشرق في العصر الوسيط) فهو يفسر ذلك تفسيرًا اقتصاديًا خالصًا.. ".. وهؤلاء مثل العرب[1]، وزناته، ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة، وأيضًا فهولاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه فنسبة الأقطار المواطن إليهم على السواء".

ونصادف كثيرًا عند ابن خلدون تفسيرات قائمة على فكرة العنصر بل إنه ينسب أهمية كبرى لهذا العامل، عندما يبحث في فلسفته التاريخية الأسباب التي من أجلها أوتيت بعض الجماعات البشرية نضالية خاصة. لكن، فكرة العنصر كما فهمها ابن خلدون لا علاقة لها على الإطلاق بالنظريات الحديثة، إنها تنطبق فحسب على رباط من القرابة المعترف بها بين أعضاء القبيلة الواحدة. ويوضح أن هذه الفكرة توجد - بخاصة - عند البدو الذين لا علم لهم بالصور الأخرى من التضامن التي يمكن

(١) يفهم من هذه العبارات - ولا سيما من العبارة الأخيرة - بصراحة ما بعدها صراحة أن ابن خلدون استعمل كلمة العرب في هذا الفصل أيضًا بمعنى أعراب البادية الذين يعيشون خارج المدن ويرحلون من محل إلى محل وفقًا لحاجات الإبل التي تقوم معاشهم عليها. (دراسات عن ابن خلدون بقلم ساطع الحصري ص١٥٨) . (المترجم).

أن توجد عند الحضر، ثم إن هذه الصور الأخرى أقل شأنًا - حسب رأيه - من الأولى.

وقد لخص، بهذا الحكم، تجربته كمؤرخ أدهشته الانتصارات العسكرية لبعض من الشعوب البدوية، وقد جلب - أكثر من ذلك - أسبابًا جديدة للدفاع عن الإسلام، وهي أسباب لم تكن مثالية أبدًا، وذلك ما يتوقعة المرء تمامًا من ابن خلدون، وهو يوضح لنا أن وجود "العرب" حقيقة مطابقة للطبيعة وكان يتحتم حدوثها في مجرى الحضارة الإنسانية أما من جهة القوة العسكرية "العرب" فإنها نشأت من التضامن الوثيق الذي بينهم بسبب نقاء عنصرهم، وتماسكهم بصلة الدم، وهو يستشهد بقول الخليفة عمر: "تعلموا النسب، ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصلة قال: من قرية كذا" ولكن السبب الذي يبديه لهذا النقاء ليس جديرًا أبدًا بالإعجاب فهو يستطرد قائلًا: "فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال، بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله، وأمكنه ذلك لما تركه".



وهذا التفسير غير اللائق بالنسبة "للعرب"[1]، له فائدة بالنسبة لنا في الإشارة بوضوح إلى رأي ابن خلدون في المناقشة السياسية الكبرى التي شغلت - قرونًا - مفكري الإسلام، وهي مسألة تفوق المسلمين ذوي الأصل العربي على الآخرين. فرغم أن ابن خلدون من أصل عربي، فإنه يميل إلى النظرية القائلة بالمساواة لأنها ترجع الخصال ونبل النوع إلى نوع الحياة أكثر من إرجاعها إلى الأصل، ويبرر موقفه بإقامته على نظرية من تلك النظريات الوضعية التي تفسد المكانة وبعد الصيت.

وهنا ما يدعو إلى عقد مقارنة بين ابن خلدون، وكاتب آخر رسم حديثًا فلسفة للتاريخ قائمة على فكرة الخصائص الذاتية للعنصر، وعلى نقاء الدم، وعندما أراد ابن خلدون أن يلخص تجربته كمؤرخ فإن النظرة الكلية التي انتهى إليها بشأن تاريخ بعض الشعوب منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية قد أوضحت له أن الأحداث التي سادت العالم الشرقي كانت فتوحات العرب البدو، ثم فتوحات البدو التتار، وإلى جانب هذه الوقائع - ذات الأهمية القصوى - والتى كان دويها عالميًا، وكان شمال إفريقيا

---

(١) نشير ثانية إلى أن المؤلف لم يدرك المعنى الذي قصده ابن خلدون بلفظة "العرب". (المترجم).

في فترات دورية مسرحًا لأحداث متشابهة تميزت بالانتصارات التي كان يحرزها العنصر البدوي على العنصر الحضري، وكان أمام ابن خلدون بصفته من أصحاب النظريات حق الاختيار بين موقفين: كان يستطيع أن يفسر نجاحات البدو المنتصرين بعزوها إلى الخصائص التي وهبت لبعض العناصر من هؤلاء البدو، وكان يستطيع كذلك أن يتجاوز هذا ويحاول تفسير عناصر تكوين هذه الخصائص ذاتها، ونحن نعرف أنه آثر هذا الرأي الأخير واستبعد عامل العنصر كوحدة "إثنولوجية" تدوم فقط بفضل الوراثة وآثر عليه عامل نوع الحياة.

وقد كان الجانب الذي درس منه أ. دي جوبينو A. de Gobineau التاريخ لتأسيس نظريته، عظيم الشبه بالجانب الذي بدأ منه ابن خلدون، فقد قرر جوبينو كذلك أن أعظم الأحداث التاريخية في الغرب خلال القرون الوسطى هي غزوات الجرمانيين والإسكندنافيين (النورمانديين). لكنه (ربما لأن أسلوب حياتهم كان لا يختلف اختلافًا بينًا مع أسلوب الشعوب التي فتحوها، مثل تلك الاختلافات التي كانت بين البدو والحضر الشرقيين، ووقف عند الحل الأول) ورأى أن نجاح الغزاة ليس ثمرة فضائل حربية أذكتها فيهم حياتهم البسيطة المستقلة والوحشية مما أتاح لهم

الاستفادة من انهيار الدول القوية التي أخضعوها ولكنه ثمرة تفوق عنصري، ويجب أن نضيف إلى ذلك أن النظام الإقطاعي أتاح دعم الوضع السامي للفاتحين الأوروبيين وإبقاء توزيع البلاد المفتوحة الذي كان قد أقامه فيما بينهم.

وربما يكون وجود هذه القبائل البدوية الجامحة هو الذي منع إيجاد وضع مماثل في إفريقيا الشمالية، لقد كان لهذه القبائل تصور واضح جدًّا لدورها الاجتماعي والسياسي عندما كانت تثور باسم مذهب المساواة في الإسلام، لقد انتهت أوروبا إلى المساواة عن طريق الدورة الطويلة للحضارة العمرانية التي انبثقت شيئًا فشيئًا من النظام الإقطاعي وانتهت إلى تحطيمه، أما في إفريقيا الشمالية فلم يترك البدو قط هذا النظام ليقوم، ولكنه كان لتدخلهم ضرر هو المساعدة على إبقاء هذه البلاد في صور سياسية واقتصادية بدائية.

وأضاف ابن خلدون إلى فعل الأسباب المادية التي أوضحناها عددًا معينًا من قوانين السيكولوجية الاجتماعية بمعنى الكلمة.

ويمكن أن نجد في تلك القوانين الفكرة الأولى التي يبسطها في أيامنا Gabriel Tarde (قوانين المحاكاة). فهو يقول إن من يعيشون معًا، يسعون إلى أن يقلد بعضهم بعضًا، ويكون التقليد من

جانب الأدنى للأسمى (الضعيف للقوي) ويعرض ابن خلدون هذا فيقول: ".. والسبب في ذلك أن النفس أبدًا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظرة بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغلط به، من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو الكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادًا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء أو لما تراه والله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب".

ومن ناحية أخرى، نلاحظ أن النتيجة التي يستخلصها من هذا القانون مطابقة لنظريته السياسية، وهو ينصح الطبقات الكريمة المحتد، والمقاتلة أن تتجنب إقامة المدن كيما تحتفظ بعصبيتها وطبائعها، وأن تبقى مختلفة عن أهل المدن بعد إذ أخضعتهم.

لقد تلافينا خلال هذه الدراسة أن ننساق مع العيب الذي يحاول البحث بأي ثمن في كتب المؤلف الذي نقوم بدراسته، عن العلامات الرائدة والسابقة لجميع النظريات الاجتماعية التي صدرت بعده. لكن، من الثابت أن ابن خلدون في هذا النص الأخير وفي نصوص أخرى كثيرة يبين أن الحياة المشتركة تؤدي تدريجيًّا إلى تماثل الأفراد تدريجيًّا، وأن الحياة الحضرية ضارة

بروح الطبقة وروح الحواجز بين فئات الأفراد التي يسود بعضهم ويخدم الآخرون بحق النشأة، وكان بهذا رائدًا للدراسات الحديثة حول عدم كفاية المساواة في الحياة الحضرية[1].

وإلى جانب هذا الاتجاه إلى المحاكاة الذي نستطيع أن نرى فيه أثرًا للتآلف، يذكر ابن خلدون الاتجاه المضاد الذي يدفع الناس إلى التقاتل فيما بينهم ويرى في الحرب ظاهرة طبيعية لا يمكن تجنبها، وأمرًا ابتغاه الله "اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبيته. وهذا أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل".

ويوضح ابن خلدون أن أسباب الحروب لا حصر لها، وأن الحروب هي التي تنشئ السلطة السياسية وتبقيها، فالسلطة السياسية منبثقة عن السلطات العسكرية، وبالرغم من أن ابن خلدون تحدث مرات عديدة عن الميل للسلب بالنسبة للعرب البدو، فإنه في نظريته للحروب، يعطي الأولوية للأسباب العاطفية كالكرامة والنفور والبغض.. إلخ.

---

(١) انظر بخاصة بوجلية Bougle: الأفكار التي تدعو إلى المساواة، ر. مونييه - R. Manier الأصل والوظيفة الاقتصادية للمدن.

ونجد في النص السابق التجربة التي عاشها المؤلف ذاته، إنها لتجربة تميز شمال إفريقيا وحدها، وقد رأى أهمية منازعات القبائل، والأخذ بالثأر الفردي والجماعي الذي هو داء الجماعات البربرية الصغيرة، وفي هذه الجماعات البدائية التي تحيا حياة متقشفة بسيطة والتي يقوم نظامها على أساس القبائل، يبدو أن البغض والميل للعنف والأخذ بالثأر (الغزوات، الأخذ بالثأر، الحملات الدورية، الحروب الصغيرة بين القبائل.. إلخ) عبارة عن ألوان من المسليات، ومن التنفيسات عن الحياة الرتيبة المملة حيث لا يستطيع الناس أن ينهمكوا في الهوايات الأخرى التي توجد في المجتمعات الأكثر تحضرًا، فهم لا يستطيعون أن يحاولوا الإثراء أو التعلم أو الاهتمام بالفنون الجميلة أو بالرحلات أو بالبناء، وكلها أشياء مستحيلة في هذه المجتمعات الصغيرة التي يحكمها العرف القاسي، والتي تفرض عليها أعمال العنف أن تحيا دائمًا في حالة حرب متخلصة من جميع العوائق التي قد تعرقل مفاجأة الهجوم أو الهرب أمام عدو أكثر قوة.

الفصل السادس

السيكولوجية السِّياسيَّة

بعد أن وصف ابن خلدون وشرح الخصائص العامة للمجتمعات وهي في رأيه منبثقة من الظروف الطبيعية للحياة التي وجدت فيها، تناول مشكلة أخرى بمجرد أن يبلغ البشر درجة معينة من الحضارة، تنشأ سلطة سياسية تصل إلى فرض أو إقرار سلطتها على جماعات كبيرة من الناس، فلماذا إذن تستطيع بعض الشعوب - وفق تعريفه - التفوق على البعض الآخر وما هي أسباب نشوء الدول والأسرات الحاكمة؟

ويجدر بنا أن نتناول هذا الأمر، أن نعطي لمحة من أفكار ابن خلدون فيما يختص بالدولة وبالأمة، وهذه الأفكار مرتبطة هي الأخرى أشد الارتباط بالحالة الاجتماعية في العصر الذي عاش فيه وبالخصائص التاريخية لتلك الحقبة وبخاصة في البلاد الإسلامية وفى إفريقيا الشمالية.

وفي ذلك العصر، لم تكن فكرة القومية الوطنية كما نفهمها موجودة تقريبًا في أي مكان وبخاصة في هذه البلاد[1] كان للفكرة الدينية وحدها بعض القوة ولكنها كانت ذات امتداد واسع جدًّا بحيث لم تكن لها قيمة سياسية، وكانت قيمتها الحركية وطاقتها على الاحتفاظ برباط التضامن تضعفان إذا لم تكن هناك حرب مقدسة ضد الكفرة، فلم تكن الفكرة الدينية، سواء في الإسلام أو المسيحية، كافية لتوحيد الناس أو لتهدئة الشهوة إلى القتال، وإذن، فلم يبحث مؤلفنا عن أساس نشأة الإمبراطوريات وعن محركها في تلك الفكرة الدينية.

ولكي نفهم وضع ابن خلدون النظري فيما يتعلق بأفكاره السياسية، يجب أن نعرف الأفكار السائدة في ذلك العصر فيما يتعلق بنظرية السيادة، الواقع أن المشهد الذي كان أمام ابن خلدون وما تعلم من علمه كمؤرخ هو مشهد القوة وأثرها. فقد كان تأسيس

(١) إن الشعور الوطني – في عهد ابن خلدون – كان ينصرف بطبيعته إلى أحد الأمرين التاليين: الوطن الأصغر الذي ينحصر في مسقط الرأس وموطن الأسرة ومسرح الصبا وحده، والوطن الأكبر الذي يشمل ديار الإسلام جميعه. وأما مفهوم الوطن الذي يتحدد بالوحدة القومية والوحدة السياسية فما كان من الممكن أن ينشأ ويتكون خلال تلك العصور، نظرًا لكثرة الأسر المالكة وقصر أعمارها، ونظرًا لعدم استقرار حدود الممالك وسرعة تفكك أوصالها. (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصري ص٥٨١). (المترجم).

الأسرات الحاكمة والدول يقوم على القوة فحسب، وفي داخل هذه الأسرات كان تغيير السلطة يتم بالمؤامرات وثورات القصور والحروب الداخلية، ففي إفريقيا الشمالية كما في الأندلس كان يصحب عادة كل تغير في الحكم قلاقل وثورات، ونعرف أن ابن خلدون انغمس شخصيًّا إلى حد ما في تمردات ومؤامرات من هذا النوع في كل مكان مر به.

ولم تكن في البلاد الإسلامية نظريات قائمة بشأن السيادة، ولم يذكر القرآن شيئًا عنها، وكان عدم وجود أحكام في القرآن بشأن ذلك سببًا في أن نشأت نظريات كانت إما بمثابة أدوات للحرب، وإما عبارة عن تبريرات لأمر واقع، ووضع تلك النظريات علماء في حكم تلك الأسرات. وإننا لنعرف أن الأمر كان على هذا النحو تقريبًا في أوروبا منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية، وفي فرنسا مثلًا لزم لنظريات المشرعين بشأن انتقال السلطة الملكية، قرون لكي تثبت وتستقر وكانت السيادة حتى ذلك الوقت، ولا سيما في مستهل العصر الوسيط، تخضع لقواعد غامضة، والشاهد على ذلك تقسيم الدول بين أبناء الملك الذين سادوا في أغلب الأوقات عند ذاك، والذين عاد القوم إليهم فيما بعد في مرات كثيرة.

فمنذ عهد الإغريق، كانت قد اختفت فكرة اعتبار المجتمع شيئًا واعيًا إلى حد ما، شيئًا يخضع للعقل وللمناقشة كما زالت فكرة وجود فن تشريعي، ولم يكن ابن خلدون - في هذه النقطة - مجددًا ولا رائدًا ولم يكد يتخيل وجود عدة أشكال للنظام السياسي ولا إمكان تحسين المؤسسات السياسية، وهذا المفهوم للدولة الواعية القائمة على العقل والدائم التحسن عن طريق العمل المستمر الدائب الذي يقوم به المشرع، أمر غريب على تفكيره، فهو لا يرى من أية ناحية غير قدريات، وإطار المؤسسات السياسية قد حدده الدين والعرف تحديدًا لا يمكن التفكير في الخروج عليه، بل لا يصح الخروج عليه، لأن البربرية تتهددنا، ولأن كل تغيير قد يؤدي إلى إضعاف الجماعة. أما من جهة السلطة السياسية بمعنى الكلمة فلا يبدو أنه تخيل شيئًا آخر غير الملكية الشرقية، أي الحكم المطلق واستغلال السكان بوساطة الملك ورجاله، وفيما عدا ذلك، قد يمكن وجود تغييرات في الرجال، في الأسرات المالكة وفي الملوك، ولكن تبقى الأشكال السياسية دائمًا هي هي.

ومن الناحية النظرية، لم يكن في الأدب ولا في التراث الإسلامي، أي مذهب ركين للسيادة، فكل أنواع السيادات ترتكز

على تقاليد مبهمة وتشكل نوعًا من "أيديولوجية" المناسبات، ثم إن أصل كل سيادة تنبثق من الرغبة في تبرير بلوغ هذه الأسرة أو تلك دست الحكم[1].

ثم إن دراسة مختلف التجمعات السياسية التي كانت في إفريقيا الشمالية لا تظهر غير جماعات متباينة، وميول يصعب التوفيق بينها، كانت المدن، وبخاصة مدن الشاطئ قد بلغت درجة من الحضارة كافية لذلك العصر، أما البلدان المنبسطة فكانت تتأثر بالتخريبات والحروب وكانت معرضة غالبًا للنهب والسلب على يد قبائل البدو المعربدة، وكانت هذه القبائل البدوية بالنسبة لجميع الحكومات المتعاقبة، أكبر عامل من عوامل الإقلاق فكانت قوتها العسكرية تجعلها مرهوبة، وكانت دائمًا على استعداد للتمرد وعلى مبايعة الطامعين في الحكم.. إلخ. ولم يكن مسلك بعض القبائل نصف بدوية بأقل امتثالًا. أما من جهة قبائل البربر الجبلية (كرومير، القبائل، الشليح) فكانت تعيش في استقلال شبه كامل ونادرًا ما كانت جيوش الأمير تجرؤ على المغامرة بنفسها لديها، وأخيرًا كان في المنطقة الصحراوية سكان أكثر إقلاقًا لأية حكومة مستقرة، سكان متوحشون وميالون إلى التعصب الذي ينميه لديهم

---

(١) أ. سقا A. Sakka: السيادة في القانون الإسلامي، رسالة دكتوراه قانون، باريس ١٩١٦.

أثر الفرق الدينية، والتأثير المغرض لمن سيطلق عليهم فيما بعد "المرابطون".

وإذا درسنا تاريخ الدول التي تكونت في إفريقيا الشمالية وجدنا أنها تطورت تقريبًا بنفس الطريقة، فالأسرات الملكية تقلدت السلطات عن طريق العمل العسكري الذي قامت به قبيلة أو أكثر فاستطاعت فرض سلطانها على بقية السكان، وكل أسرة بلغت الحكم استمرت تحكم مستندة إلى قبائل صديقة (قبائل المخزن) تمنحها كثيرًا من الامتيازات إلى أن تخلع إما عن طريق خيانة من جانب حلفائها أو بسبب هزيمتهم. وكان هذا القلق المستمر والإحساس بأنها الأسرة الحاكمة تحت رحمة تلك الجمهرة المقلقة شبه البربرية مؤرقًا للحكومة ومانعًا لها من القيام بأي عمل له صفة الدوام، وفي هذا تفسير - إلى حد كبير - للتدهور التدريجي بإفريقيا الشمالية التي كانت في معظمها في العصور القديمة بلدًا غنيًا ميسورًا متمدينًا، والحكومات الوحيدة التي تمتعت ببعض الاستقرار هي تلك التي استطاعت أن تعتمد على المساعدة الفعالة لدولة أجنبية قوية، وهكذا كانت السيادة الرومانية والبيزنطية وسيادة أمراء الأغالبة الذين ساندهم أمراء الشرق، ولكن في كل مرة تركت

فيها إفريقيا الشمالية لذاتها، عادت إليها عين الانقلابات وهكذا كان الأمر في مراكش حديثًا.

وكان أهل المدن عادة سلبيين، فهم يتحاشون بصفة عامة الاشتراك بشكل ظاهر في المنازعات بين الأسرات المالكة أو الطامعة في الحكم، فهم لايستطيعون في الحقيقة - مثل البدو - أن يتخلصوا بالهرب من نتائج أية هزيمة، وعلى ذلك اضطروا لإظهار الخضوع للحكومة، وكانوا يدفعون لها جزية مقابل حماية وهمية في أغلب الأحوال، وكان يحدث كذلك كثيرًا، وبخاصة في الفترات المضطربة، أن يعقد سكان أية مدينة تحالفًا مع قبيلة أو عدة قبائل تتعهد بالدفاع عنها عند الحاجة، ويمكن القول إن المسألة كانت على ذلك المنوال في كل مكان به مدن ميسورة يحيط بها بدو من المحبين للحرب، وهكذا يلاحظ المؤرخون سلبية فريدة لدى سكان الحضر أثناء الحروب بين مختلف الإمبراطوريات المغولية[1].

وعرف ابن خلدون جميع أطوار التاريخ إفريقيا الشمالية ولذلك لم ينخدع، والواقع من جهة أخرى أن عدم تمسكه بأية

---

(١) لافيس، رامبو. التاريخ العام جزء (١٠)

Lavisse et Rimbaud

نظرية محددة عن السيادة قد جعله لا يبدي رأيًا من زاوية مبادئ معينة، ومنعه من امتداح طريقة ما في الحكم يؤثرها على طرائق أخرى. وهو يقرر كحقيقة أن الناس في حاجة إلى سلطة ما، ولكنه لا يحدد هذه السلطة ولا يوضح ما يجب أن تكون عليه، ولا يبدو أنه فهم جوهر المدينة القديمة، كما كان يتصورها مثلًا الإغريق، ومع هذا فقد ذكر مرة - عرضًا - بعض المدن التي كانت تدار عن طريق مجلس للسكان، ومن المحتمل أنه في الظروف الخاصة التي وجدت فيها إفريقيا الشمالية، بدا له من غير المعقول أن توجد مدينة بمفردها دون حماية أية سلطة أكثرة قوة، فلولا هذه السلطة لنهبت المدينة وخربتها القبائل المحيطة بها، وبدت له هذه النهاية محتومة ولا سيما أنه أنكر كل خاصية عسكرية على أهالي المدن، ولهذا آمن أنه لا مناص من انهيار الشعوب التي ليس لديها قبائل بدوية محاربة، تلك الشعوب التي تترك السلطة السياسية لسكان المدن، وهكذا فسر انهيار المسلمين في إسبانيا.

وإذن أقر مؤلفنا، كحقيقة قائمة على تجربته بصفته مؤرخًا، أن نشأة الإمبراطوريات الممتدة الأطراف إلى حد ما هي دائمًا من عمل مجموعة القبائل التي تحدوها روح عسكرية قوية وأن بقاءها

مرهون بحماية تلك القبائل، ويقول إن ذلك أصل كل الأسرات المالكة، ويقول إن الناس كثيرًا ما ينسون ذلك. فالأغلبية العظمى للأفراد الخاضعة لسلطة ما لا تستطيع فهم تلك السلطة لأنها لا تفكر فيها إذ أنها نسيت كيف نشأت إمبراطوريتهم ونسيت أنها استقرت في أماكن ثابته منذ أجيال، وهي تجهل ما فعله الله لإقامة الأسرة الحاكمة.

وسوف ينتج عن ذلك أن جهد ابن خلدون في فلسفته التاريخية سينصب كلية على هذه النقطة "إيضاح كيف تنشأ الإمبراطوريات". وبعبارة أخرى أنه لمَّا كان وجود الدول حقيقة فكيف يحدث أن جماعات بشرية معينة تصل في هذه الدول لشغل المكانة الأولى ولا تشغلها جماعات أخرى وما هي الأسباب التي تقودهم إلى هذه المكانة؟ إن نظرية ابن خلدون عبارة عن نظرية تكون الأرستقراطيات، وقد لاحظ بحق أن الإمبراطوريات تتعاقب الواحدة تلو الأخرى وتقوم على أنقاض سابقتها إما بالغزو وإما بالتقسيم، وقد وصف بطريقة دقيقة نقطة البدء في الحالتين:

"يستبد ولاة الأعمال في الدولة القاصية عندما يتقلص ظلها عنهم، فيكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه".

وفي مرات أخرى، يخرج من بين الشعوب أو القبائل التي تسكن بجوار الإمبراطورية فرد يمتشق الحسام متذرعًا بإنجاح مبدأ سياسي أو ديني معين.

وفى فصول ابن خلدون التي تتصل بأصل السلطة السياسية نجد، ولا شك انعكاسًا لأحقاده كإنسان خاب أمله، وربما كانت لديه أيضًا زراية العالم لكل ألوان العنف التي يراها المصدر الوحيد للسلطة، وفضلًا عن ذلك يقول قولًا واضحًا: إن العنف لا يكون فقط أثناء فترة المعارك التي تتيح للأسرة الحاكمة أن تستقر، ولكنه يظل موجودًا في حالة كامنة على الدوام، وليست لديه أية فكرة عن الحالة التعاقدية القائمة على المناقشة الحرة والمحاولة الدائمة للإصلاح كما نتصور ذلك اليوم. ويرى في الممالك التي عرفها أن أعباء الدولة تقع على سكان البلد المنبسط الذين لا يستطيعون حماية أنفسهم لا بالهرب ولا بالنضال فيسامون الخسف دائمًا على يدي كل من أمسك بزمام السلطان، ولا ينجو إلا من أوتي القدرة على حماية نفسه مثل الجبليين الذين كانوا يعيشون في استقلال تام أو قبائل البدو المحبة للقتال والتي كانت مرهوبة الجانب، ولذلك لم يخفِ ابن خلدون إعجابه بمن كانت لديهم الجرأة على التخلص من السلطة ورفض الضرائب،

وأعجب بخاصة بمن يستطيعون الهجوم والوصول بدورهم إلى الحكم. وإذا تحدث عن الخاضعين استخدم عبارات الزراية أو الشفقة معهم. ويخيل إلينا أحيانًا أننا نستمع إلى فولتير عندما نرى ابن خلدون يكرر القول: "لم يعرف الناس أو نسوا ما هو أصل السلطة والأسرة".. وهذا يعيد إلى الذاكرة البيت المشهور "أول ملك كان جنديًا ناجحًا".

وهكذا لا تعني كلمات: الحكومة أو السلطان السياسي... إلخ - في رأى ابن خلدون - بالنسبة إلى الأهالي إلا استغلال الأكثرية على يد جماعة حاكمة فهو يقول: "الوجه الثاني: أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعًا.. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم" وبعد إصدار حكم قاسٍ إلى هذه الدرجة، كان المنتظر منه أن يقترح حلًّا آخر، ولكن لم يتصور إمكان الخروج من هذا الوضع. فالأمر في رأيه أنه لا مناص من الاختيار بين أمرين أحلاهما مر: اختيار الحياة المتوحشة (حياة قبائل البدو) أو العبودية في المدن. وتشاؤم

ابن خلدون ناتج من مفهومه للنظام السياسي، وإنه لمفهوم ذو وجهين رئيسيين: الوجه الأول راجع إلى أنه لا يتصور أسلوبًا آخر للسيادة غير الملكية على الطريقة الشرقية والقائمة نظريًا على أساس ديني، وللملك نوع من المنزلة الدينية التي تدعم هيبته، كما أن القانون المدني يندمج في الشرعية فيكون مثلها معصومًا لا يمكن المساس به، وبهذا لايكون هناك أمل في تحسين يأتي من تحويرات أو تغييرات تشريعية، وذلك هو التشاؤم الأرستقراطي لابن خلدون.

وقد وجه النقد في كثير من الأحيان إلى الإيمان بسلطة المشرع المبالغ فيها أحيانًا في الديمقراطية الحديثة، ولكن مما لاشك فيه أن هذا الإيمان من أهم عوامل التقدم، فلولاه لساد الاستسلام والسلبية، ولبقي الناس فريسة للعرف الصائر إلى جمود، ولتشكلت حياة الجماعة - أكثر فأكثر - وفقًا للأساطير التي أقرها الناس إلى الأبد دون إمكان إعادة النظر فيها أو نقدها.

ويبسط ابن خلدون بطريقة واعية هذه العملية التي تؤدي إلى وقف كل بحث يهدف إلى تحسين النظام السياسي فهو يقول: "إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين: أحدهما يراعي فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على

الخصوص[1] وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآفات وأحكام الملك مندرجة فيها".

وفى هذا النص إيجاز يدهشنا من ابن خلدون وفيه كذلك بعض اللبس وقد يكون من التزييف لفكر ابن خلدون القول بأنه يضع في هذا النص الشريعة الإسلامية في موقف معارض "للحكومة القائمة على العقل" فالأرجح أنه أراد إثبات وكفاية القانون الديني مع اختتام هذا الفصل بعرض لما يؤمن به وهي طريقة تقليدية في الإنشاء تتيح وضع حد للاستطرادات في مناقشة ذات حساسية مزدوجة، وهذا النمط في التخلص من المناقشة عندما يمس الكلام الوجه الإيجابي للمشاكل السياسية مطابق لروح المقدمة وهو مخيب للأمل إلى حد ما لأنه من المفيد جدًّا معرفة النتائج التي كانت خليقة أن تظهر في هذا المجال من فكر قوي كفكر ابن خلدون، ولكن، ألسنا نجد مثل هذا الموقف لدى أكبر المفكرين في العصور التالية حتى القرن الثامن عشر باستثناءات نادرة مثل لابويسي La Boetie على سبيل المثال؟

---

(١) حذف المؤلف هنا العبارة التالية: "وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة". (المترجم).

الفصل السابع
العصبيَّة

استطاع ابن خلدون أن يبدي بشأن الدول التي رآها تنشأ من حواليه، ملاحظة عامة جدًّا، فالشعوب التي رأى الأحزاب فيها تصل إلى السيطرة على السكان وإلى إقامة حكم سياسي مستقر هي بالضبط الشعوب التي كانت حياتها خشنة وعاداتها قليلة التهذيب وحضارتها قليلة التقدم، فانتصار هذه الشعوب - إذن - لم يكن راجعًا إلى الخصائص التي يمكن أن تهبها حضارة عصره إلى الناس، ومن جهة أخرى، كانت الأسلحة التي يتسلح بها الطرفان في المعركة متماثلة، فلم يكن هناك تفوق حقيقي في التسليح بمعنى الكلمة، ويجب أن نمضي حتى القرن الثامن عشر لنلاحظ أن المدفع رغم كل شيء كان تأمينًا ضد البربرية، وكان اختلاف الطرائق الفنية - التي سارت في القيام بدور مضطرد الأهمية - غير محسوس كثيرًا في عصره ولهذا يفسر مؤلفنا القدرة على إحراز النصر بالأسباب المعنوية فقط، تلك الأسباب التي يتوقف عليها تماسك الجماعات المتنافسة.

ويرى أن الصفات المعنوية التي ترفع إلى أقصى درجة القوة الهجومية لأية جماعة، يراها متوفرة في القبائل التي تحيا حياة البداوة، ويرى أن هذه القبائل أكثر الشعوب استعدادًا لخوض المعارك بنجاح وعناد: "اعلم أنه لما كانت البداوة سببًا في الشجاعة - كما قلناه في المقدمة الثالثة - لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر عنهم وأقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، كل حي من العرب يلي نعيمًا وعيشًا خصبًا دون الحي الآخر فإن الحي المبتدي يكون أغلب له، وأقدر عليه إذا تكافأت في القوة والعدد".

ولاحظ مفكرون آخرون بعد ابن خلدون أن الشعوب البربرية والبدو قاموا في كثير من الأحيان بغزوات كبيرة وأسسوا إمبراطوريات عظيمة، ويقدم لنا التاريخ عددًا من الأمثلة على ذلك مثل غزوة البرابرة في نهاية الإمبراطورية الرومانية، وفتوحات المغول والأتراك.. إلخ.

ولكن الفيلسوف التونسي الأمين على منهجه، يعطي تفسيرًا ماديًّا - بطريقة ما - لأصل هذه الخصائص المعنوية التي تظهر بأقصى درجة لدى الشعوب البدوية، ولا ترجع أسباب ذلك إلى فضيلة خاصة لهذا الجنس أو لذلك، أو لهذا البلد أو لذلك، وإنما

مردها فقط إلى ظروف الحياة التي تنمي بالضرورة بعض الصفات لدى من يعيشون في ظلها.

والحياة في الصحراء في ظروف اقتصادية مقلقة تتطلب قبل كل شيء لدى أهل الصحراء القدرة على الخضوع لألوان عديدة من الحرمان وعلى أن يعيشوا حياة كلها تقشف، ومن جهة أخرى، يتعرض البدو أكثر من غيرهم لهجمات الأعداء أو قطاع الطرق، وهم يعيشون في الحقيقة في جماعات صغيرة لأنه من المستحيل أن تحتشد جماعات كبيرة في مكان واحد إذ لا تتاح لهم غير مراعٍ هزيلة، وتحيا هذه الجماعات الصغيرة في العراء فلا أسوار ولا تحصينات تحميهم كما هو الحال في المدينة، ولذلك فلا بد لهم من أن يكونوا دائمًا في يقظة تامة لما يجري وألا يعتمدوا إذا اعتدي عليهم إلا على شجاعتهم الخاصة وعلى معونة رفقائهم: "وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ولا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائمًا يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ويتجافون عن الهجوم إلا غرارًا في المجالس وعلى الرمال وفوق الأقتاب ويتوجسون للنبات والهيعات ويتضررون في القفر والبيداء مدلين

بيأسهم، واثقين بأنفسهم. قد صار لهم البأس خلقًا والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داعٍ أو استفزهم صارخ".

ومن أهم الصفات التي ينميها هذا الأسلوب من الحياة هو ذلك التضامن الوثيق بين أعضاء الجماعة الواحدة فتراهم دائمًا على أهبة الاستعداد لكي يساند بعضهم بعضًا بلا قيود ولا شروط، وهذا التضامن مع الشجاعة العظيمة ومع الإحساس بالحماية المتبادلة، يخلق ذلك التضامن الكفاحي الذي يطلق عليه ابن خلدون "العصبية" وهذه المجموعة من الصفات لا بد منها للعيش غير الأمين في الصحراء فإذا ما وضعت في خدمة قضية سياسية فإنها تهيئ لها قوة كبيرة تتيح لها أن تنتصر بسهولة - في حالة عدم كفاية قواها المادية (العدد.. إلخ) - على أعدائها الأقل منها شجاعة وعصبية.

والعصبية التي أوضحنا عناصر تكوينها كما وصفها ابن خلدون تشكل في نظره "النبالة"[1] الحقيقية، ويجب ألا ننسى في هذا الصدد أنه كان للمسألة في ذلك الوقت أهمية كبرى، إذ كان

(١) يستخدم المؤلف كلمة Noblesse ومعناها النبالة أو طبقة الأشراف أو الصفة التي يصبح بها الإنسان "نبيلا" - ولم يستعمل ابن خ[illegible] ه الكلمة ولكن استعمل كلمة "الحسب والنسب". (المترجم).

هناك إجماع على وجود "نبالة" أي صفوة معينة لأعضائها بحق المنشأ امتيازات متنوعة. فكانت إذن مناقشة خصائص "النبالة" مسألة هامة، أي: لمن تخصص السلطات السياسية والمناصب الهامة والمثمرة في الدولة؟ ونحن نعرف كيف حلت هذه المسألة في أوروبا المسيحية، ولكن في البلادِ الإسلامية، وفى إفريقيا الشمالية بخاصة، ظلت المشكلة أكثر تعقيدًا. فنظرًا لعدم استقرار السلطة السياسية لم يمكن وجود أرستقراطية ثابتة في مراكز الدولة كما أن روح الاستقلال لقبائل البدو كانت عقبة كؤودًا في قيام نظام الإقطاع، وأخيرًا كان لدى البربر تقليد قديم يتكون من عادات ديمقراطية تشابه نظم المدن الإغريقية القديمة.

وفي رأي ابن خلدون أن المؤهل الوحيد "للنبالة" - أي ذلك الذي يجعل جماعة معينة مؤهلة لتقلد السلطة - هو العصبية. فإذا كانت "الأسرة المالكة" أو "الجماعة"، كثيرة العدد، وإذا أتيح لها أتباع مخلصون حقًّا نتيجة لإحساسها بالتكافل ونتيجة لروح الهجوم التي تحدو أعضاءها فإنها تستطيع إقرار هيبتها.

وينقد ابن خلدون نقدًا شديدًا كل مفهوم آخر "للنبالة" ولمّا كان قد أقام في إسبانيا حيث ازدهرت حضارة عمرانية أكثر استقرارًا منها في إفريقيا الشمالية وحيث ظهر جليًّا تأثير المفاهيم الغريبة،

فقد لاحظ أن لمسلمي هذا البلد فكرة أخرى عن "النبالة" غير فكرته التي استقاها من معاشرته البدو الإفريقيين الأغلاظ. وقد سخط على فكرتهم تلك. ويقول ابن خلدون إنه من الخطأ أن يعهد الناس بإدارة أهم شئونهم إلى أناس ليست لهم من أهلهم قوة تعينهم على تنفيذ أغراضهم، ومثل هذا الخطأ منتشر جدًّا لدى مسلمي إسبانيا ويرجع ذلك إلى زوال كل روح للعصبية لديهم، وقد حدث ذلك التغيير منذ قرون نتيجة لتحطيم القوة العربية في تلك البلاد إثر زوال الأسرة التي أنشأتها، فبعد زوال ملك المرابطين والموحدين فقد أولئك العرب روح العصبية والتكافل الذي يؤدي إلى القوة، ولم يحتفظوا إلا بشجرة نسبهم، وهبطوا إلى درك الشعوب الخاضعة.. وتخيلوا أنه بالأصل وبوظيفة في الحكومة يستطيع المرء أن يصل بسهولة إلى غزو مملكة وإلى حكم الناس.. ومن رأى عن قرب حالة القبائل في المغرب وروح العصبية في الممالك التي أسسوها والطريقة التي أقرت بها هذه الشعوب سيطرتها فإنه قلما يقع في مثل هذه الأخطاء.

وقد عرض ابن رشد آراء متشابهة للرأي الشائع لدى مسلمي الأندلس ونقده ابن خلدون نقدًا شديدًا إذ قال: "وقد غلط أبو الوليد ابن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة من تلخيص

كتاب المعلم الأول، والحسب: هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة ولم يتعرض لما ذكرناه. وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة إن تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه".

وكذلك يرى ابن خلدون أن فلسفة التاريخ (باعتبار أنها لا تنتظر إلا إلى الأحداث الكبرى مثل إنشاء دول جديدة.. إلخ) تقوم على روح العصبية وليست هي وحدها التي تقوم على تلك الروح وإنما تقوم عليها أيضًا التغيرات المستمرة في أحوال الأفراد، وهي ما يسميه بارتو Pareto "تنقل الصفوة من الناس"[1]، أي الترقي الاجتماعي لبعض الأفراد أو لبعض الأسرات ويجب أن نلاحظ هنا الجرأة التي يبديها ابن خلدون في هذا الموضوع الحساس، موضوع النبالة التي لا يرى فيها غير مجرد انعكاس لبعض ظروف الحياة، وتقترب هذه النقطة أيضًا من ازدرائه للفرد وهي تجعله سابقًا لعدد من علماء الاجتماع المشهورين.

وتسير العصبية إلى الضعف طالما أن الظروف التي أنشأتها لم تعد موجودة: فإذا ارتفع فرد نتج عن ذلك أن حياة أخلافه ستنقضي في جو من الأمن والرفاهية مما يرخي من نشاطهم ويوهن إرادتهم

(١) انظر في بارتو V. Pareto بحث في علم الاجتماع.

بينما يزداد لديهم حب الترف والملذات حتى يؤدي ذلك إلى تحطيم معنوياتهم، ويرى مؤلفنا أن هذا التطور محتوم، ليس فقط في خطوطه الكبيرة ولكن كذلك في مدته. وهو يقول: إن الحسب والنسب (النبالة) - وهما عرض من أعراض الحياة - يصلان إلى نهايتهما خلال أربعة أجيال متتالية، ويبين المظاهر السيكولوجية لهذا التطور مضيفًا عليها شكلًا آليًّا للغاية فيقول إن من أسس مجد الأسرة يعلم كيف وصل إلى هذا، وسيبقى إذن في الحالة النفسية التي أتاحت له استخدام مواهبه، أما ابنه الذي حضر جزءًا من هذا التطور، فسيبقى كذلك ولكن بدرجة أضعف، ولكن ذكرى هذه الفضائل ستأخذ في الضعف ثم تنمحي في الجيل الرابع حيث يعتقد ابن الحفيد أن التفوق شيء ملازم له ولا يقوم على خلال معينة.

وهكذا كان الاعتياد على السلطة والبراء والسيطرة مضيعًا للخلال الضرورية للحصول على تلك الامتيازات، وبعد ذلك بقليل لا تختفي وسائل اكتساب هذه المزايا فحسب، بل ترى أحفاد الأسرات المسيطرة وقد أصبحوا عاجزين عن الاحتفاظ بوضعهم السامي، ويلجأ ابن خلدون كثيرًا كما رأينا إلى إعطاء تدقيق كبير جدًّا لهذا التطور السيكولوجي العام الذي يرسم خطوطه الكبيرة،

ويرى أن هذا التطور، الذي يبدأ من ارتقاء سلف ذي موهبة عظيمة إلى زوال كل صفاته عند أخلافه المدللين عن طريق الإفراط في الرفاهية واليسر، يستمر أربعة أجيال، ويجب أن نلاحظ في هذه النقطة ان مؤلفنا يحدد الجيل بمدة أكبر من المدة التي نحددها اليوم للجيل الواحد، ويقول ابن خلدون إن هذه المدة هي أربعون سنة، لأن الرجل يكون في غاية النضج وفي منتهى تملكه لقدراته في سن الأربعين.

ولقد ركزنا على تفاصيل نظرية العصبية عند ابن خلدون لأن هذه هي حجر الزاوية لكل فلسفته. وعليها، تقوم في وقت واحد سيكولوجيته وأخلاقياته وفلسفته للتاريخ، وإذا بحثنا عن متشابهات لها في المناهج الحديثة فقد يمكن أن يقال إن هذه الفلسفة في العصبية هي فلسفة في التضامن، وتعبر هذه الصفة عن قوة مجتمع ما أو جماعة من الناس بإظهار شدة تماسك أعضائها وإخلاصهم للقضية المشتركة، وقد صادف مؤلفنا بخاصة هذا الإحساس في جماعات محدودة نسبيًّا تشبه نمط "القبيلة" القديمة، أي أفرادًا متحدين بصلة القرابة، ومن يتبعونهم وأحيانًا من يتبنونهم ويضيف قائلًا: "إن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القطر من العرب". وهذا أمر مفهوم لأن

انعزال القبيلة في الصحراء يسهل منع التزاوج بين أعضاء قبيلة أخرى طالما أنه لا توجد قوانين تحرمها.

وحتى في الحياة السياسية، لم يعرض عصره عليه كثيرًا من الجماعات المتماسكة حقًّا والكبيرة ما عدا الجامعة الدينية التي كانت على وجه العموم دون فاعلية سياسية، ولم يكن الشعور القومي موجودًا عند أي من الشعوب التي عرفها، فلم يكن هناك غير التعلق أو الولاء لأسرة مالكة معينة، وحتى هذه الروابط كانت واهية، فالدول في ذلك العصر كانت تتكون من كتلة من الحضريين أو الفلاحين السلبيين، أما عن القبائل النشطة المتحركة فقد كانت دائمًا على استعداد للتمرد عند أول دعوة من طامع في الحكم، ولم تكن الأسرة الحاكمة لتعتمد حقًّا إلا على "قبيلتها" الخاصة فإذا ما ضعفت العصبية، أصبح هذا العماد الأخير واهيًا واهنًا.

الفصل الثامن
فلسفة التاريخ

كيما نفهم فلسفة ابن خلدون التاريخية، علينا أن نتناول مناهجها مرة أخرى بإيجاز، وبمقتضى هذه المناهج يوجد نوعان من الحقائق جديران بالاعتبار: أولًا الحقائق الاقتصادية والجغرافية، ثم الحقائق السيكولوجية وهي في معظمها نتيجة للحقائق الأولى، وما خلا ذلك، نجد حتمية شديدة تسيطر على كل هذه الظواهر لدرجة أن مؤلفنا لا يحاول أبدًا صياغة قواعد عملية لتجنب النتائج المحتومة للقوانين التي يذكرها.

لقد تحدثنا عن الطريقة التي وصف بها ابن خلدون تأثير المناخ والمسكن والتغذية، وبصفة عامة أسلوب الحياة، على المجتمعات، وبعد هذه الملاحظات المبدئية يضع مؤلفنا ترتيبًا لهذه المجتمعات، وهو يميز منها ثلاث جماعات رئيسية: الجماعة الأولى قوامها البدو، وقد ذكرنا آنفًا الخصائص التي ينسبها إليهم، والجماعة الثانية هي سكان الأمصار، وتتميز بمكانة أكثر رفعة في التمدن، لكن يقول ابن خلدون إنها تتصف كذلك بلا خلقية كبيرة، فأعضاؤها أنانيون

سيئو الخلال، وقد فقدوا صفات الرجولة التي تؤمن استقلال أي شعب، وهم يخضعون لجميع ألوان الاستبداد ولا يحاولون أن يقاوموا الطغيان، وبين هاتين الجماعتين يندرج أهل الريف الذين يرى ابن خلدون أن حالهم جد وضيع فهم لا يتمتعون باستقلال البدو ولا بمزايا الحياة الحضرية، ثم إن تأثيرهم السياسي ضعيف جدًّا أو معدوم وهم مضطرون لدفع الضرائب دون أن يستمتعوا بما يحظى به سكان المدن من أمن ومزايا، وبينما يستطيع البدو أن يستغنوا تقريبًا عن جميع العلاقات مع المدينة فإن أهل الريف لا يستطيعون ذلك. "وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح، وموادها معدومة ومعظمها الصنائع، فلا توجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره". ثم يقول ابن خلدون هذه العبارة المدهشة: "إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي".

ويصعب تصديق هذا النص، وقد أبدى مترجم مقدمة ابن خلدون تشككه في ذلك، والأرجح أنه لكي نفهم هذا القول فإن علينا أن نتذكر صفة العصر الذي عاش فيه الكاتب فقد كان ازدراء الزراع بل وما ينتجه سمة من سمات ذلك العصر، وأسباب ذلك

كثيرة، وترجع في معظمها إلى حال المزراعين السيئ ويجدر بنا ألا ننسى أن عبودية الأرض كانت منتشرة في ذلك الوقت في أوروبا، ومن ناحية أخرى، كانت حال أهل الحضر - في عهد التوحش - أسوأ من حال البدو لأنهم كانوا معرضين لكل أنواع الضغط والإهانة[1] وثمة سبب آخر وهو أن سكان المدن كانوا ينتجون بأنفسهم في الحدائق الواسعة التي تحيط بجميع المدن الإفريقية كمية كبيرة من المنتجات الزراعية.

ويعتبر ابن خلدون تكوين الدول الكبيرة كأمر واقع، فهو لا يناقشه، ولا يسائل نفسه، كما يفعل الفلاسفة الإغريق: ما هو خير شكل للدولة، ولا ماذا يجب أن تكون مساحتها وسكانها حتى تتخذ شكل وحدة متجانسة يمكن أن تحكم بسهولة. ومن هذه الناحية يبدو مؤلفنا مخلصًا للموضوعية التي تصادفها في جميع مؤلفاته، لكنه يبدو في عين الوقت ابن عصره، وفى الحقيقة تبدو القرون الوسطى في الشرق وفى الغرب خالية من أية نظرية دستورية، فلم يتساءل الناس أبدًا في هذا العصر عن أحسن شكل

---

(١) المرجع شارل رنوفييه Ch. Renouvier "الشخصية" الجزء الثاني. اجتماعية الشخصية، ص١٣٠، يلاحظ المؤلف الدور التاريخي الكبير الذي يقوم به بعض شعوب البدو من العرب وأنصاف المتوحشين.

للحكومة، ولا عن أنفع دستور للجماعة. ويجب أن نذهب حتى عصر النهضة - كما لاحظ المؤرخ فريرو Ferrero بل إلى بعد ذلك حتى القرن الثامن عشر - كيما نرى نشأة هذه الشواغل، ففى القرون الوسطى في الغرب، كان القانون الإقطاعي ونظريات الحق الإلهي للملك يشكلان أيديولوجية لم يفكر الناس في مناقشتها، وفي البلاد الإسلامية، من الوجهة النظرية، كان الوضع أكثر تعقيدًا في آن واحد، فلم يوجد عرف إقطاعي محدد كما في الغرب وقد رأينا آنفًا كيف كانت طبيعة البلاد الرئيسية التي يقطنها المسلمون والحالة الاجتماعية لسكانها مانعة من إنشاء أي نظام إقطاعي، ومن جهة أخرى كانت نظرية الخلافة دائمًا محل نقاش، وانتهى أغلب الناس إلى اعتبار هذا النظام أمرًا واقعًا، وكان الاتجاه إلى القدرية يجعل هذا الموقف أكثر شيوعًا. وعقد منه شيء من التشاؤم في مثل هذه الموضوعات. ويعطي ابن خلدون رأيه في هذه النقطة، ويتفق مع النظرية الديمقراطية إلى حد ما، لكنه في نفس الوقت يقف موقفًا يتجه إلى إضعاف سلطة الخليفة، حيث أن الخليفة لم يعد معتبرًا كأنه مزود بحق إلهي، فيقول ليست الخلافة من أسس الدين وإنما هي نظام أقيم لصالح الشعب ووضع تحت رقابته.

ومن جهة أخرى، لم تكن نظرية الخلافة لتحل دائمًا مشاكل السيادة، لأنها لا تمنع المنافسات التي كانت تنتج من عديد من السيادات الأخرى الصغيرة التي تعترف بسيادة الخليفة نظريًا مع كونها في الواقع دولًا وأسرات مالكة حقًا. وكان ابن خلدون بالتأكيد على معرفة بالطريقة التي تدبر بها القبائل العربية والبربرية شئونها، لكن لا يبدو أنه أقام أبدًا أية مشابهة بين هذه العادات شبه العائلية (وقد رأينا أن أعضاء أية قبيلة كانوا يعتبرون أنفسهم على وجه العموم أقارب) وحكومة الدول.

لم يكن لابن خلدون إذن مفهوم سابق للسيادة يتيح له أن يناقش حقوق أية أسرة مالكة، وأن يفضلها على أخرى لأسباب قانونية، وهو لا يقبل وجود أي معيار لشرعية السلطة، فوجود الإمبراطوريات في نظره أمر واقع، ثم إنها تعيد بناء نفسها دائمًا مهما يكن الرجال الذين يتولون أمرها، وتثير المصالح والمزايا المرتبطة بممارسة السلطة الأطماع والشهوات من سيشغل المهام العليا.

ولكي تصل أسرة للاستيلاء على السلطة، فإنها لا تستطيع طبعًا أن تعتمد على قوة رؤسائها فحسب وإنما لا بد من عون حزب مخلص لهم.. وجرت على قلمه هذه العبارة الشكية "وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعواتهم إلى

الله بالعشائر والعصائب".. من هنا كان تفوق الذين يستطيعون الاعتماد على قبائل متحمسة ذات عصبية قوية يكون منها جنود شجعان مخلصون.

والملك الجديد عمومًا جزء من القبيلة التي ساعدته على تقلد السلطة، وكان الأمر على المنوال في جميع الأسرات - تقريبًا - التي تعاقبت في إفريقيا الشمالية وفي إسبانيا، فأعضاء القبيلة الغازية هم إذن هيئة أركان تمد الدولة بأصحاب المناصب الكبيرة والضباط والجنود الذين تعتمد عليهم، وستكون هذه هي المرحلة الأولى، والأسرة الجديدة عند ذلك وطيدة جدًّا بفضل ارتباط أنصارها، ولكن لا تلبث أسباب الاضمحلال أن تظهر، وهي في رأي ابن خلدون ذات أنواع عدة، بل يمكن أن يقال إن بينها وجه شبه واحد هو أنها تساعد جميعًا على خراب الدولة.

وهذه هي الأسباب التي يراها ابن خلدون:

١- العوامل المادية التي ترجع إلى توسع الدولة وما يلقاه الحاكم من صعوبة في حكم الأجزاء البعيدة من الأرض التي خضعت له، وفي الدفاع عن الحدود النائية، ويطبق هذه القاعدة على الفتوحات التي حققها العرب.

٢- أسباب ترجع إلى درجة الحضارة لدى القبائل الغازية، وعندما تكون هذه الحضارة أقل من حضارة المناطق التي تمتد فيها سيطرتهم فإن ذلك ينتج الاضطرابات الخطيرة التي قد تؤدي إلى انهيار البلد المغزو، وإلى إضعاف الدولة الجديدة، وذلك هو التحليل الدقيق الأليم في علم الاجتماع الخلدوني، (لدرجة أنه أساس تشاؤمه) التحليل الدقيق لما لاحظه من علاقة بين الصفات العسكرية وبين الحضارة بمعناها الحقيقي.

ويتحدث عن الغزوة العربية في شمال إفريقيا، فيقول إنه بعد فترة ما، حتى العرب الذين ظلوا أمناء على عاداتهم البدوية، سئموا المثالية الكبرى التي دفعتهم خارج شبه جزيرتهم "ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع الدولة ببعدهم عن الانقياد وإعطاء النصفة فتوحشوا كما كانوا ولم يبقَ لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم".

٣- الخلافات التي تحدث دائمًا بين الملوك وأعضاء القبيلة التي هم منها. في البداية، أدرك الملك أنه مدين بالسلطة إلى رجال قبيلته فكان يوزع عليهم مناصب الدوله، وفيما

بعد، نسي خلفاؤه الأصول المباشرة لأسرتهم وسئموا من الأطماع ومن روح الاستقلال لقبائلهم وأظهروا النوايا الاستبدادية، ونزعوا من القبائل شيئًا فشيئًا السلطة ليعهدوا بها إلى أجانب أكثر طاعة "وبمجرد أن تصل الأسرة الملكية إلى انتزاع السطلة من بقية الشعب، يستولي العتقاء والعامة من الناس على عقل الملك"..

وقد رأينا آنفًا أن هذا التطور هو في الغالب تطور مفيد بالنسبة للدولة مثل ما حدث للعرب، ومع ذلك يقول ابن خلدون إن القوة العسكرية للإمبراطورية تعاني من ذلك، لأن القبائل التي كانت عضدها القوي، تتحلل منها شيئًا فشيئًا، ويشعر الملوك بذلك، وإذا ما داخلهم الشك استنجدوا بجنود مرتزقة بدلًا من الحزب الذي قادهم إلى السلطة، وهكذا كانت حالة العباسيين وعملائهم التركمان والفرس.. إلخ. وهؤلاء المرتزقة أنفسهم يصيبهم الفساد العام ويقول ابن خلدون إن الإصابة الأولى تصل إلى الجيش فينهمك في الترف ويصبح الجنود طامعين، ويسعون إلى تولي القيادة، وتضطر السلطة إلى القسوة بقتل الرؤساء مما يفل سيفها.

٤- أسباب معنوية واقتصادية: يتخذ أعضاء الأسرة المالكة وكذلك أقرباؤهم ورؤساء القبيلة الذين تقلدوا أعلى مهام الدولة، يتخذون الحياة الحضرية، ويفقدون مزاياهم العسكرية، ويصبح أكثر الأهلين إخلاصًا للأسرة المالكة غير قادرين على مساعدتها مساعدة فعالة عند الخطر، وهكذا لم يستطع الأمراء الأندلسيون (الأمويون) أن يعتمدوا على الروح القومية للعرب، إذ انغمس هذا الشعب في الترف منذ ثلاثة قرون.

٥- وهناك أسباب اقتصادية ترجع على أية حال إلى الاقتصاد الساكن (الإستاتيكي) لذلك العصر: "ثم لا تلبث أن تأخذ بدين الحضارة في الترف وعوائدها، وتجري على نهج الدول السابقة قبلها فيكثر لذلك خرج أهل الدولة، ويكثر خرج السلطان خصوصًا كثرة بالغة بنفقته في خاصته وكثرة عطائه، ولا تفي بذلك الجباية فتحتاج الدولة إلى الزيادة في الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة فيزيد في مقدار الوظائف والوزائع أولًا كما قلناه ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج في في عوائد الترف وفي العطاء للحامية ويدرك الدولة الهرم

وتضعف عن جباية الأموال.. فيستحدث صاحب الدولة أنواعًا من الجباية".

ويقول ابن خلدون إن الملك يرى نفسه مضطرًا لإنقاص عدد الجيوش ورجال الإدارة، وينتج عن ذلك ضعف الدولة.

٦- أسباب تتعلق بالنظام العام وتتصل ببعض آراء الكاتب التي يمكن أن نطلق عليها بطريقة أصح أسبابًا اجتماعية. ففي رأي ابن خلدون أن المجتمع يخضع لتطور حتمي يشمل درجات متنوعة، فبمجرد أن يصل المجتمع إلى أعلى درجة من الكمال تتيحها له طبيعته فإن الانهيار يبدأ ويودي بالمجتمع شيئًا فشيئًا، ولا شيء يمكن وقف هذا السقوط. ويحاول ابن خلدون ما وسعته المحاولة، إيضاح أن كل شيء "الأسباب الاقتصادية وغيرها"، تساعد على منع الأسرة المالكة أو الدولة المهددة من إنقاذ نفسها...

وهذا الانهيار في مفهوم ابن خلدون عبارة عن حلول جماعة حاكمة محل أخرى، ويبدو أن مؤلفنا يستخدم كلمة "دولة" في هذا المعنى. وهو يستخدم هذه الكلمة كثيرًا. وهل يمكننا القول بأنه يطبق أيضًا نظريته على الصور الأخرى للمجتمع وعلى الجماعات

الأخرى مثل الأمة، والمدينة (بصفتها مجموعة معينة من سكان الحضر) ... إلخ، لا يبدو أن ذلك صحيح.

فمن مقارنة النصوص يبدو أن لنظرية المؤلف في ذهنه مظهرًا مزدوجًا: فالمظهر الأول - الذي لم يقدم لنا عنه أي توضيح - باستثناء بعض وجهات النظر الغامضة عن عظمة وانهيار بعض الأمم - يختص بالأمم بمعنى الكلمة بصفتها كيانات ثقافية، ويختص المظهر الثاني، لا بالتطور العام ومجموعة أمة ما، ولكن بصورة أكثر دقة بكثير، بتطور القوة السياسية الذي يقع على عاتق جماعات معينة، في أوقات معينة ونتيجة لظروف تاريخية، وكيما نتحدث بلغة مؤلفنا، فإن "الحسب والنسب" أي تبوأ السيادة السياسية "عارض في الحياة البشرية" ولكن الحفاظ عليها والجهد المطلوب لإبقائها في أسرة ما، يتطلبان كثيرًا من القوة والدأب لكفالة دوامها، ويجب على الجماعة المسيطرة أن تكافح القوى الخارجية التي تتجه إلى أن تنتزع منها سلطتها وامتيازاتها، بمعارضة عملها أو حتى بتقليدها أو بالتفوق عليها، ولكن ينبغي عليها بخاصة أن تقاوم الانحدار الذي تنساق إليه بفعل الثروة والرفاهة والتمتع بالسلطان والمداهنات، ويجب أن نحسب حساب قواعد الوراثة التي نادرًا ما تجعل

للأجيال المتعاقبة من أسرة واحدة نفس المواهب ونفس الاستعدادات[١].

ويمكن حتى في أيامنا أن نذكر تذكيرًا مفيدًا بنظرية ابن خلدون، ومع ذلك فمن النادر أن تتحقق تلك النظرية في بلاد أخرى غير إفريقيا الشمالية وبخاصة في الحدود الضيقة التي حددها ابن خلدون، ويرجع هذا طبعًا إلى التغلغل السياسي لإفريقيا الشمالية، وإلى أن المناطق الحضرية المتمدنة كانت محاطة بأعراب بدو على استعداد دائم لاغتنام أي تراخٍ في السلطان، وفي البلاد الأخرى التي تكون الغلبة فيها للسكان المقيمين، لم تنتج أسباب الضعف - التي ذكرها بدقة ابن خلدون - لم تنتج دائمًا نتائج حاسمة بهذا الشكل، لأن هناك طبعًا حلولًا مؤقتة هي التي سادت، وهكذا فإن أية جماعة مسيطرة ستضم إليها أشهر الشخصيات التي تنشأ في بقية الشعب، وفي أحوال أخرى تحتفظ هذه الجماعة نظريًّا بالسلطة وتترك لجماعات أخرى السلطة الفعلية. ويذكر ابن خلدون حالة آخر الأمراء العباسيين الذين خضعوا لرجال القصر. ولكن لم تجد أنصاف الحلول هذه، رواجًا في المغرب حيث كان الضعف أكثر انتشارًا من أي مكان آخر. ويمكن القول على وجه الإجمال، إنه

(١) راجع تيوفيل ريبوت.. الوراثة السيكولوجية Th. Ribot

منذ الفتح الإسلامي، خضعت أغلبية الأسرات في هذا البلد لنظام الأربعة أجيال، وأن تاريخ الأغالبة ليعتبر إثباتًا مدهشًا لنظرية ابن خلدون[1].

ولا يقصر ابن خلدون نظريته على الأسرات المالكة وإنما يطبقها كذلك على الجماعات، وعلى دفعات الحيوية والنشاط والبصيرة التي تظهر في بعض اللحظات في تاريخ الشعوب، ولكنه لا يقف لتحليل الأسباب إلا في حالات السيادة السياسية التي انتزعت بالقوة، ويبدو بالأحرى مهتمًا بدراسة تراخي هذا النشاط، وأعظم مثل أثار دهشته هو تاريخ القبائل العربية بعد القرن الأول الهجري، فبعد الملحمة الإسلامية، وبعد الفتح الخاطف الذي فتحت به القبائل العربية دولًا ضخمة، نشهد هذه الظاهرة الغريبة، بينما أخذ جزء منهم، وهم على الأرجح صفوتهم، يستقرون في البلاد التي غزيت ويندمجون بسكانها، رجعت الأغلبية إلى حالتها شبه الهمجية في الجزيرة العربية التي خرجت منها، أو في أراضٍ أخرى صحراوية تقريبًا، وعلى أية حال، لم يعد المركز الرفيع الذي كانت قد احتلته هذه القبائل يرجع إلى كونها قبائل عربية.

(1) م. وندرهيدن M. Wonderheyden بلاد البربر الشرقية تحت حكم أسرة بني الأغلب.

الفصل التاسع
الأخلاق عند ابن خلدون

بالرغم من أنه لا يوجد في مؤلفات ابن خلدون شيء يشبه بحثًا أخلاقيًا عمليًا أو نظريًا بمعنى الكلمة إلا أننا نصادف في كتاباته هنا وهناك كثيرًا من النصوص، وغالبًا ما تكون طويلة إلى حد ما، التي يعرض فيها آراءه في الموضوع، وفي نفس العصر كان علماء الأخلاق الأوربيون في أغلبهم علماء دين تهمهم فقط الأخلاق الفردية بصفتها سلوكًا يمهد لنجاة الإنسان في الآخرة، ولم يهتموا إلا قليلا جدًا بما اهتم به العلماء الأقدمون.. ألا وهو علم الأخلاق الاجتماعي والمدني.. أما عند ابن خلدون فقد خصص - على العكس - الجانب الأكبر لعلم الأخلاق الاجتماعي، والمهم لديه بخاصة هو الصحة الأخلاقية للمجتمع والأصداء التي قد يثيرها سلوك الفرد في المجتمع.

وفي الحالتين يبدي مؤلفنا "قدرية" ملحوظة جدًا واتجاهًا كبيرًا إلى التشاؤم، وفيما يختص بالأفراد، رأينا كيف يؤكد أن كل

أحوال أخلاقهم تأتي من الظروف المادية التي يوجدون فيها، ويضاف إلى المظهر الأول للقدرية مظهر ثانٍ هو الإرادة الإلهية التي غالبًا ما تحدث عنها ابن خلدون: "وإذا أراد الله بقوم سوءًا فلا مرد له".

وعندما يتحدث مؤلفنا عن مختلف ميول الإنسان فإنه يضع نفسه دائمًا من وجهة نظر تأثيراتها على المجتمع، وبهذه المناسبة نرى اتجاهاته، فبالرغم من أنه لم يضع قط قواعد أخلاقية بمعنى الكلمة، وأنه يرى أن كل هذه الأمور تحدث جبرًا، فإنه قد صاغ بعض الأحكام الصريحة أحيانًا. ويضع ابن خلدون فوق كل الفضائل قوة الروح والاعتدال، وقد أثنى - مثل الفلاسفة الأقدمين - على التوسط لما للتوسط من فضائل اجتماعية، والحق أن التوسط الذي أثنى عليه مؤلفنا إنما هو شيء أكثر صرامة بكثير من المثل الأعلى للمواطن المتواضع الميسور الحال الذي وصفه أرسطو وأفلاطون. ولمَّا كان ابن خلدون في بلد أفقر من اليونان فقد صار مشرعًا لأخلاقيات بلد فقير زادت من فقره الفوضى والاستبداد اللذان ساعدا على عرقلة كل نهضة اقتصادية.

وعندما يتحدث ابن خلدون عن هذه الفضائل التي يعجب بها، يبدو أنه ينسى آراءه في أن أسلوب الحياة ناتج عن طبيعة

البلد وعن ظروف الإنتاج به، وكان فلاسفة الإغريق يعتبرون أنه - حتى في المدينة الفاضلة التي يجهدون أنفسهم في تخيلها - لا بد من وجود الرق، ولا بد من نوع من العزل للطبقات السفلى. وفي رأي ابن خلدون أن المجتمع المثالي الذي لا يستعبد الإنسان هو مجتمع القبيلة البدوية من الرعاة العاطلين والمتوحشين الذين يرون في تقشفهم وفي شجاعتهم أحسن الدعامات لاستقلالهم، وتبدو له هذه الحالة الشرط الوحيد للمحافظة على الفضائل العسكرية والأخلاقية للقبيلة، وما إن يلجأ الناس إلى سلطة أخرى غير سلطة جماعتهم لحماية أنفسهم حتى يقوموا بالخطوة الأولى نحو الذل الذي يعدهم للخضوع لاستبدادات مقبلة. ويقول ابن خلدون إن الخضوع للسلطات يفقد الشعب فضائله العسكرية فلا تبقى له قدرة على مقاومة العسف "شأن المغارم والضرائب فإن القبيل الغارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه لأن في المغارم والضرائب ضيمًا ومذلة". وهذا التقشف الذي يمجده ابن خلدون - وربما كان ذلك بتأثير المدارس والمذاهب التصوفية الكثيرة في عصره - قد صادفه وأعجبه في مجالات أخرى غير الحياة البدوية، وهكذا يتحدث في ثناء جم عن طلبة عرفهم

وكانوا قد عاشوا طيلة سنين على اللبن وحده، ويقول إن هذا النظام جعلهم أكثر صلاحًا وأكثر ذكاء.

ولكن تشاؤم مؤلفنا يعاود الظهور عندما يؤكد لنا أن المواهب الطيبة لا تقاوم أبدًا تأثير الرفاهية المفسد، ويرى أن الدين نفسه لا يكون رادعًا كافيًا لإبقاء الناس على الطريق المستقيم.. فهو يقول إن الإنسان يميل إلى اكتساب العادات السيئة بسرعة ولا سيما إذا كان قد ألف ملذات الحياة.. تلك هي طبيعة الناس إلا الذين آثرهم الله بفضله.

ولكن ابن خلدون لم يكن قط فوضويًا، إنه يثور ضد نتائج الاستبداد، ولكنه يفرق بوضوح بين الخضوع لإرادة خارجية والطاعة التلقائية لنظام اختاره المرء بنفسه وآمن به "فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي". ويفسر بهذا سيكولوجية الذين صنعوا الملحمة الإسلامية، فقد كان لهم مثل ديني أعلى، وقد ارتضوا طاعة معينة، دون أن يفقدوا شيئًا مع هذا من روحهم الاستقلالية. ذلك لأن تجانسهم جاء من داخل أنفسهم ومن حماسهم، ومن امتثالهم للقانون الديني، وليس من الخوف من أية سلطة، فكان لكل فرد ناصح يلزمه

الاستمساك بالواجب. وهذا الناصح هو الدين، وفى سبيله كفروا بالثروات.

ثم ضعفت هذه الفضائل وبدلًا من إنسانية فجر الإسلام، ظهرت سورات الفتن السياسية. ويقول ابن خلدون إن السلطة المعتدلة التي أقامها الدين أول الأمر قد ولت وحلت محلها قوة حزب من الأحزاب وقوة السيف.. وانقضت حقيقة الخلافة ثم أصبحت الحكومة ملكية بحتة.

ونحس لدى مؤلفنا ظهور الفكرة التي تعتبر المثل الأعلى لمجتمعات الديمقراطية، أعني الطاعة التلقائية للقانون الذي يصبح جزءًا لا يتجزأ من شخصية المواطن، وهذا الوضع في نظر ابن خلدون لا يتفق مع الحضارة، ولا يوجد في نظره دول متحضرة إلا ويحكمها ملك مطلق أو "أولجارشية" مطلقة. وعلى هذا لا يتحقق هذا المثل الأعلى إلا في الحالة الوحشية لدى البدو البدائيين. ونراه متحيرًا حيرة كبرى بين أمرين وهو يناقش ذلك السؤال الذي سيطرح في الغرب في القرن الثامن عشر، وبخاصة عند روسو، ويناقشه في عبارات شبيهة إلى حد ما بعبارات روسو، فهو كروسو يؤمن بالأثر المفسد للحضارة وللثقافة الفكرية وللرفاهية المادية في الدول الكبرى، ويعتقد الاثنان أن هذا

التقدم ينطوي على الاستبداد والفساد، ويقرر المفكر أن النتيجة السيئة لذلك على الأفراد. وفي رأي ابن خلدون - ويبدو أن هذا هو ما توصل إليه كل المفكرين الذين سألوا أنفسهم هذا السؤال لأول مرة - أنه لا بد من الاختيار بين الوحشية وبين العبودية، فالاستقلال والكرامة يتنافيان مع الحياة الحضرية ومع الرفاهية اللتين تتطلبان عبودية الأكثرية. وإنه لمما يؤثر في النفس أن نرى أحد رواد علم الاجتماع الأوائل وقد أوقفه هذا التناقض الذي تحاول مجتمعاتنا الحديثة أن تجد له حلاً.



الفصل العاشر
مكانة ابن خلدون الفكرية

من المهم في ختام هذه الدراسة أن نحاول الإحاطة في نظرة شاملة بالخصائص الرئيسية لمؤلفات ابن خلدون.

إن شخصية ابن خلدون لشخصية بادية الامتياز، ورجال الدراسة والبحث الدائب هم عادة عيوفون بطبعهم عن العمل، أما عند ابن خلدون، فلم يكن العلم الواسع الذي ظهر في مؤلفاته التاريخية، ولم تكن ثقافته الموسوعية كمشرع وفيلسوف ورجل نظر بفاصلة له قط عن العالم الخارجي، فقد بقي إلى درجة خارقة مستعدًا لتقبل تعاليم الحياة المحيطة به. لقد بقي رجل عمل، بل نستطيع القول إنه كان خلال فترة كبيرة من حياته رجل عمل إلى أقصى حد، وندر في الرجال من عاش حياة متقلبة كحياته، فيها الفشل وفيها النجاح، حياة كلها تنقلات ومغامرات، ولكي يثابر على هذه الحياة الكفاحية الخطيرة المتنقلة أبدًا، فلا بد أنه كان إلى جانب عشقه للدراسة والتأمل، متمتعًا بطموح ظامىء لا يهدأ، ولنقل بصراحة إنه كان يتمتع بخلق مغامر من الطراز الأول.



وكل ما نعرفه عن ابن خلدون يكشف في خلقه عن شجاعة كبيرة، واستقلال كبير، وكثير من الأنفة، ويبدو أنه في كفاحه ومؤامراته لم يتردد أبدًا في أن يبذل من ذات نفسه، بل وربما كان في كثير من الأحوال مقدامًا لا يخشى شيئًا وفي هذا ما يفسر عددًا من عثراته، وعندما تقدمت به السن وهدأت نفسه وانسحب إلى القاهرة حيث يشغل منصب القضاء، خلع عدة مرات بسبب خلقه "الجاف الصلب" الذي كان كثيرًا ما جعله في نزاع مع الكبراء.

ومثل هذه الشخصية البارزة لا يمكن أن تختفي في كتاب مهما كان هذا الكتاب من موضوعية، والسمة البارزة للمقدمة هي ما أسميناها "موضوعيتها"، ويصف المؤلف فيها وقائع، ويحاول جاهدًا أن يستخلص منها قوانين دون أن يقول لنا بصراحة ما يفضله، وما مثله الأعلى وميوله، ولكن أليست هذه الموضوعية بالأحرى تشاؤمًا مقنعًا؟ لقد كان ابن خلدون رجل دولة لم يحالفه الحظ، وكأنه كان يقول في كل لحظة: "القوانين التاريخية التي أستخلصها مفجعة ولكن هكذا شأن الدنيا" ويقوي هذه الصفة التشاؤمية ما يتردد دائمًا في كتاباته صراحة وضمنيًا من أن معرفة الحقائق لا تتيح أبدًا العمل على تغيير تتابعها، والحق إن "الجبر" ليتردد في كل صفحة من صفحات المقدمة، وهو

يستطيع أن يقول ما قاله أحد الكتاب المحدثين: "التجربة تنير الطريق الذي قطعناه".

لقد كان ابن خلدون طالب علم ممتاز في شبابه، ومن في اجتهاده كان خليقًا أن يقنع بمناهج الدراسة لو كان العصر أقل اضطرابًا، ولكن حدثت في صدر شبابه حوادث فاجعة فقد حوصرت تونس، وتم الاستيلاء عليها، وخلعت الأسرة الحاكمة، ثم كانت ثورة القبائل وثورة أهل المدن، وتغيير جديد في الأسرة الحاكمة وفوق ذلك كانت المأساة الكبرى، إذ اجتاح الوباء المدن وقضى على أهل طالبنا الشاب فأصبح لا يقنع بالهدوء وحياة التأمل، فقد كانت هذه الحوادث المؤسفة كفيلة بزعزعة إيمانه في جدوى الدراسة والتأمل.

ومنذ ذلك الحين أصبح مقسم النفس. فهو من ناحية، رجل فكر لا يؤمن إلا قليلًا بجدوى تأملاته بل وينكرها أحيانًا، وهو من ناحية أخرى رجل دولة مثالي تهفو نفسه إلى دولة قوية متحضرة فاضلة (كدولة الخلفاء الأول التي طالما تحدث عنها كأنها مثال بعيد المنال) .. ولكنه في عين الوقت مكره على الانحدار إلى هوة التآمر والعنف، وأكرهته على ذلك صروف الأيام، وهو عالم بما ينتج عن ذلك من خراب للمجتمع.



ولكن هذه الحياة المحفوفة بالمخاطر، والتى قر فيها قراره على أن يعوي مع الذئاب، لم تكن أكثر توفيقًا، فقد أصبح الفيلسوف من رجال البلاط والتآمر والدبلوماسية ورئيس جند مرتزقة، ورئيس عصابة، فكان وزيرًا وسفيرًا وقائدًا، وأصبح في خدمة الأسرات الحاكمة الرئيسية المتعاقبة بإفريقيا الشمالية بل وبالأندلس دون أن يصل إلى إبعاد سوء الحظ الذي لازمه، وهو سوء حظ نرثي لابن خلدون ما عاناه منه ولكننا لا نأسف نحن عليه، فلولاه لصار ابن خلدون شخصية كبيرة راضية عن ذاتها، ولكتب على أقصر تقدير مجموعة من أمثال الحكم العادية التي يوجد منها الكثير، ولكن الفيلسوف الطموح اصطدم بقسوة الأحداث وتأمل في كل مرة نكباته المؤلمة، وأراد أن يعرف منها الأسباب، وقاده هذا إلى محاولة حل رموز هذه الظواهر التاريخية ومعرفة سر العملية التي تؤدي بالبعض إلى السلطة والسيادة. وكان في كل مرة يستأنف النضال بحيلة أخرى، فمضى من المؤامرة الدبلوماسية، إلى الإدارة، إلى الحرب.. إلخ، وكانت تجربة نابضة بالحياة، بل بلغت مرتبة الملحمة الشعرية أحيانًا، مما جعل مؤلفات أرسطو، ودروس موبيدان Moubedan تبدو له تافهة لا تطابق الواقع وقد تحدث عنها بازدراء شديد.

وقد أخذ على ابن خلدون تقلب آرائه، وقلة إخلاصه لسادته المتعاقبين، ولكن كيما نحكم حكمًا سليمًا على هذه الأمور، يجب أن نضع أنفسنا في العصر الذي جرت فيه هذه الأمور. وإذا ما رجعنا إلى تاريخ تلك العصور في جميع البلاد، ظهر لنا أنه لم تكن هناك خيانة شائنة حقًّا إلا في المجال الديني، وفيما عداه كان الناس - جنودًا أو رجال دولة - يخدمون سيدًا أو أسرة حاكمة لا يخدمون الوطن كما هو الحال في أيامنا، وكان لا بد لذلك العصر المضطرب الذي مر بشمال إفريقيا عند ذاك أن ينعكس في ضمائر الناس.

وثمة سبب آخر"لرواقية" ابن خلدون المشوبة بالحزن، ذلك أنه لم يكن من اليسير التوفيق بين ميوله كرجل دراسة وكرجل عمل. فلا بد أن هذا الرجل المثقف قد قدر ترف الحضارة والحياة الحضرية وأعجب بهما ولكنه كان في نفس الوقت أنوفًا محبًّا للاستقلال. وظهر له أن هذين الأمرين متضادان: فمن أرادوا التنعم بالحياة الحضرية كان مصيرهم الخضوع لاستبداد الحاكم أو الخضوع لغارات القبائل الغازية السالبة. كان يرى (وأثبتت له تجربته ذلك) أن قوة أكثر الشعوب وحشية تفوق قوة أكثرهم تحضرًا، وهكذا كان الأمر دائمًا في شمال إفريقيا منذ سقوط روما،

وكذلك أعطى التاريخ في أماكن أخرى أمثلة عديدة لمثل تلك المنازعات.

لقد استخلص ابن خلدون فلسفته من ملاحظاته أكثر مما استخلصها من علمه، فآمن إيمانًا وطيدًا أن كل مدينة متحضرة ستسقط لا محالة تحت ضربات القبائل الوحشية، ولم يؤمن قط أن هذه الدول المتتابعة وهذا الارتقاء وذلك السقوط، يسير نحو أي تقدم، ورأيه كرأي القدامى، أي أن العصر الذهبي كان في سالف الأيام، ولكن لم يكن بين مفهوم ابن خلدون وبين العصر الذهبي لدى القدماء أي وجه للشبه، فابن خلدون يعتقد أن المجتمع والناس في عصره خلف منحطون للمسلمين الأول، وهو في هذا على وفاق مع الرأي الشائع منذ زمن طويل عن امتياز مؤسسي الإسلام وعن انحطاط أعقابهم، وهذه فكرة شائعة لدى المسلمين وتفسر كثيرًا الوقائع الهامة في تاريخهم، وكل المصلحين - وبخاصة في شمال إفريقيا - كانوا أيضًا زعماء سياسيين ومؤسسي أسرات حاكمة وقد قالوا إنهم يريدون إرجاع الصلاح الأول للإسلام.

وابن خلدون، الذي عاش في فترة انهيار لا جدال فيها، قد أنشأ نظرية في تدهور الأمم، ومما هو جدير بالذكر، أنه يهتم بدراسة قوانين تدهور الدول أكثر من اهتمامه بقوانين إنشائها،

أو بعبارة أدق يهتم بدراسة عملية بعث الدول الجديدة من حطام الدول القديمة.

ويبدو أنه لم يعتقد بإمكان التحسن أو التقدم، بل إن تجدد النشاط الذي لاحظه عند تقلد أسرة جديدة الحكم، لم يكن في رأيه غير لمعة مؤقتة لا تلبث أن تنطفىء، فهو لا يرى إذن أي مبدأ نافع يمكن جنيه من هذه الدائرة الثابتة، دائرة صعود الدول وهبوطها.

وثمة نقطة أخيرة في تفكير ابن خلدون وهي أنه لا يؤمن بالشخصية إلا قليلًا، فعندما يتحدث عن طبيعة الناس يبدو كأنه يقول إنها شيء لا أهمية له، وإن شخصيتهم تتوقف فقط على البيئة والتعليم، وفيما عدا إعجابه بالمسلمين الأول، فالأرجح أنه لم يؤمن بوجود الأبطال أو العباقرة، أما عن الأحداث التاريخية فإنها تسير مدفوعة بأسباب خارجة عن سيطرة الشخصية الإنسانية، وهكذا لا يمكن للملك الطيب الحصيف أن يؤخر الدائرة المحتومة للأجيال الأربعة. والأسرة الحاكمة التي تعتلي الحكم إنما تفعل ذلك نتيجة لانحطاط الأسرات التي سبقتها ونتيجة لعصبية أنصارها، وكل هذا نتيجة للأحوال والملابسات. وإذا كان ابن خلدون قد سلك كثيرًا في حياته سبيل المؤامرات دون اهتمام كبير بالأخلاق، فإن هذا "المكيافللي" - قبل وجود هذه الكلمة - لم يؤمن بمبادىء "الأمير".

فبعد ابن خلدون بقرن من الزمان، ظهر في ذلك العالم المسيحي - الذي لم يعرفه مؤلفنا إلا معرفة قليلة جدًّا - كتاب فلسفة سياسية يحمل على المقارنة في كثير من نواحيه بكتاب المقدمة، وقد شابه ماكيافللي ابن خلدون، وكان مثله رجلًا سيئ الحظ في ناحيتين: ففى حياته العملية، ورغم جهوده، اضطر أن يستسلم للقيام بدور ثانوي، ومن ناحية مثله العليا، عاش مثل ابن خلدون في عصر كانت تقلباته منذرة بالانحطاط السياسي لإيطاليا. وإذ خاب أمل ماكيافللي لعدم نشأة الدولة القومية التي يتمناها فقد راح - شأنه شأن ابن خلدون - يسري عن نفسه بتحليل عملية منشأ وانهيار الدول.

وثمة وجه شبه أخير بين ماكيافللى وابن خلدون: هو الاهتمام الذي وجهه المؤرخ الفلورنسي للنظام العسكري، فكتاب سيرة مكيافللي يقولون إنه أراد أن يكون قائدًا عسكريًّا فلم يستطع وقنع بأن يكون معلمًا لجنود الإمارة. وقد دفع حب ابن خلدون للشئون العسكرية إلى أن يخصص في المقدمة عدة أبواب للإستراتيجية. ومن ناحية أخرى، أيد المؤرخ الفلورنسي (ماكيافللي) - في وقت كانت الحرب فيه من عمل المرتزقة - أيد نظرية الجيوش القومية التي تدافع عن أرضها وقدم "للإمارة" عدة مشروعات لتنظيم الجند

ونفذ بعضها، ولكنه لم يضع - مثل ابن خلدون - نظرية عامة للعصبية ولتماسك المجتمعات.

سبق أن قارنا ابن خلدون بمؤلف آخر ممن يزدرون الحضارة. ونعود فنقول إنه كان كجان جاك روسو (وفكرة احتقار الحضارة لديه هي في الأصل امتداد للعصور الوسطى ولبعض مؤلفي العصور القديمة) مؤمنًا إيمانًا قويًا بفضائل التقشف[1]. ومن جهة أخرى، ظلت هذه الفكرة كامنة حتى القرن الثامن عشر، ويجب أن ننتظر حتى ماندفيلMandevile [2] "وخرافته عن النحل" ثم سان سيمون وفورييه لنرى ظهور النظرية المضادة، لكن هذه المقارنة بين الكاتبين تبرز اختلافات عميقة، يرى جان جاك روسو كما يرى ابن خلدون، أن سكان المدن يتكونون من رجال أفسدتهم الحضارة، ولكن الفيلسوف "الجنيفي" يعرض الإنسان البدائي، إنسان الطبيعة كأنه مخلوق مفعم طيبة ووداعة وفضيلة ورقة. أما ابن خلدون

---

(١) أما ابن خلدون فإنه رأى مفاسد الحضارة، ولكنه اكتفى بتسجيل ما لاحظه في هذا الصدد، دون أن يقرن ملاحظاته هذه بدعوة إلى ترك الحضارة، لأنه كان يدرك - من تأملاته الاجتماعية العامة - بأن ذلك يكون مخالفًا للقوانين الطبيعية. (دراسات عن مقدمة ابن خلدون بقلم ساطع الحصري ص ٥٩٥). (المترجم).

(٢) كاتب إنجليزي ولد حوالي عام ١٦٧٠ وتوفي عام ١٧٣٣. مؤلف كتب تهكمية ونقدية (من موسوعة لاروس) . (المترجم).

فيرى أن هذه الفضائل البدائية، التي تفسد في الأمصار، إنما تقوم على الخشونة والروح العسكرية، وأن التعود على الحرمان وعلى القتال، وروح العصبية هي قوامها، وفي كلمة، يرى أن أساسها هي تلك الصفات التي تجعل من فريق من البدو جماعة مرهوبة الجانب.

كان ابن خلدون فخورًا، وقد حدت به أنفته إلى أن يختار، فإذا كان لا بد من الاختيار بين العبودية في دولة لا يتردد في اختيار القبيلة المستقلة، وكأنه يقول - كما سيفعل نيتشه فيما بعد - إن عبودية الأكثرية هي شرط قيام الحضارة وأنه ليؤيد من يرفضون العبودية ويفضل البدو الفخورين الذين لا يظهرون في الأمصار إلا لغزوها والسيطرة عليها..

والسمة الرئيسية في مؤلفات ابن خلدون هي إيثاره الملاحظة على التفكير النظري، ورغم معرفته بمنطق أرسطو ومؤلفات علماء المنطق العرب فإنه لا يقتصر، حينما يريد أن يتفلسف، على القيام باستنتاجات ابتداء من مبادئ دينية وفلسفية، وهو في هذه النقطة يدير ظهره تمامًا لفلسفة المدرسين (القرون الوسطى بأوروبا) ويظهر كرائد إن لم يكن منشئًا لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع المؤسس على الملاحظة وجمع الوقائع.

لقد أشرنا في الفصول السابقة كيف كان وضع الدولة خليقًا بأن يجعل مؤلفنا يمعن التفكير وأن يثبت له أن نظرياته في التطور التاريخي لا تصح على جميع البلاد، لكن المقدمة كانت قد ألفت قبل ذلك الحين.

وقد أظهر ابن خلدون في كل مؤلفاته إيمانه الديني التام، فهو لا يناقش أية عقيدة، ولا يبدي أي ميل لعلم ما وراء الطبيعة، ولا للخلافات الدينية، ومع ذلك ففي مؤلفاته نقاط يمكن أن نلمح فيها قرابة فكرية مع فلاسفة الأندلس، ولهذا فإنه عندما رسم الخطوط العريضة لتطور المجتمعات لم يفرق تفرقة كبرى بين المجتمعات المكونة من المؤمنين بالإسلام والمجتمعات الأخرى، ولكنه اقتصر فقط على تعداد الظروف الاقتصادية، والمسكن... إلخ. ونرى من هذا قيمة نقطة البدء هذه والنتائج التي يمكن أن نستنتجها منها. وفي مواضع أخرى، تناول عدة مرات ولكن في اختصار شديد، أسباب الوثبة الأولى التي تحرك قبائل البدو إذ تقدم على الحرب لسلب المدن والاستيلاء على السلطة. ويقول إن هذه القبائل تقوم بهذا العمل متذرعة بالدين. ولهذه العبارة معنى واسع في بلد كان أصل أسراته المالكة تقريبًا على ذلك المنوال، وفيها يبزغ (على الأقل في هذه النقطة) تشكك لا يمكن إنكاره، وعندما تحدث فيما بعد عن

الرياضيات الروحية للصوفيين، عقب قائلًا إن الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني ينكرها، وهذا نقد دقيق وملتوٍ في نفس الوقت.

ورغبة ابن خلدون في وقوف موقف معين في المنازعات الشهيرة لطائفة الشبيه كانت على الأرجح إحدى دوافعه الفكرية، وهذه المنازعات هي التي فرقت بين طائفتين، طائفة القائلين بامتياز المسلمين من أصل عربي، وطائفة القائلين بالمساواة مهما كان الأصل، وكانت لهذا الخلاف أهمية سياسية كبرى واحتل مكانًا هامًا في الحياة الفكرية الإسلامية وبخاصة في الأندلس. ومن العجيب أن ابن خلدون وهو من أصل عربي، كان نصيرًا للمساواة، ونحن نتصور أن آراءه في هذه النقطة قد تأثرت بعلاقاته مع الأسرات الحاكمة البربرية المختلفة، وبخاصة الأسرة المرينية، ومع ذلك ففي العصر الذي كتب فيه المقدمة، كان يعيش وسط العرب من ذرية الهلاليين وكان صديقهم، ولم يغير هذا الجوار وهذا التحالف مع ذلك آراءه في هذه النقطة، بل على العكس كانت أحكامه عليهم أكثر صرامة.

لكن ابن خلدون لم يكتفِ، مثل أكثرية أصحاب النظريات المسلمين، بالمساواة وبتأسيسها على مسلمات دينية، وبالقول مثلًا إن جميع المسلمين متساوون أمام الله، لقد حسم هذا الموضوع بطريقة مبتكرة، ولنتذكر أن تدليله يشمل نقطتين هامتين:

أولًا: يؤكد ابن خلدون أن عقلية جميع الناس متماثلة في الأصل، ولا تتغير إلا بالتربية التي يتلقونها.

ثانيًا: عندما أراد إنشاء نظرية "للنبالة" فإنه أقامها لا على المنشأ ولكن على ذلك النوع من التضامن الذي أطلق عليه "العصبية" (كلمة ترجمها سلان بـ esprit de corps) وهذا الاصطلاح الذي نستطيع ترجمته كذلك "بالتحالف الوثيق" أو الرابطة (بالمعنى المجازي) قد أكسبه ابن خلدون معنًى مبتكرًا، والأمر كذلك فيما يتعلق بكلمة "عمران" التي أخذت بمعنى "حضارة" بينما تعني بالأحرى peuplement إعمار.

وقد شدد ابن خلدون بصفة خاصة على تأثير الاقتصاد في الحياة السياسية وقال إن أسلوب حياة المجتمعات وعقلية الناس التي تشكل هذه المجتمعات مرتبطة بالهيكل الاقتصادي لمجتمعهم وأوضح كذلك أن المسائل المالية تؤثر إلى حد كبير في عمر الدول. ويبدو أن نظرياته في هذه النقطة ما زالت صحيحة وتنطبق تمامًا على الدول ذات الاقتصاد الساكن (الإستاتيكي).

وأخيرًا، سبق بأن عرفنا إيثار ابن خلدون للملاحظة على التفكير النظري، وهذا الإيثار للملاحظة قد جعل من المقدمة وثيقة فريدة في تاريخ إفريقيا، وقد أبان بطريقة مؤثرة أسباب التفتت السياسي

واضطراب الأمن هناك، وبينما كان النظام الإقطاعي في كل البلدان الأخرى تقريبًا يؤدي إلى حكم ثابت - سواء أكان حكمًا ذا اتجاه مركزي كما في فرنسا أو مركزي كما في ألمانيا - كانت إفريقيا الشمالية تسير في خط معاكس، وسبب هذا في رأي ابن خلدون هو أن هذه البدان محاطة بصحارى تستخدم كملجأ لجميع مثيري الاضطراب، وزيادة على ذلك، يجول فيها عرب رحل متبربرون على استعداد دائم لاستجابة نداء الطموحين والساخطين، وعلى ذلك، بينما اتسعت المنطقة المأهولة بشعوب متحضرة في أوروبا اتساعًا كبيرًا منذ آخر غزوات المغول، بقي المغرب في نفس الوضع الذي كان عليه أيام الإمبراطورية الرومانية، أي بقي مكونًا من منطقة حضرية تهددها دائمًا القبائل الوحشية المحيطة بها... والحق أن وضعه كان أكثر سوءًا منه في العصور القديمة، ذلك لأن تأسيس بعض الأمصار في بلاد مراكش وبخاصة فاس، لم يعوض إطلاقًا تدمير إفريقية وأمصارها، كما زاد الحالة سوءًا الزحف العام للعنصر البدوي أو شبه البدوي.

لقد كان اتجاه التطور في البلدان الأخرى منذ العصور الوسطى هو ازدياد أثر المدن والحياة المدنية، وقلد أهل الريف أهل الحضر على قدر المستطاع، أما في شمال إفريقيا فقد حدث العكس، وإذا

قارنا أقوال الرحالة الذين زاروا مدن شمال إفريقيا في عصور متباعدة أدركنا أنها تتدهور منذ العصور الوسطى، فلقد نهبت وأخضعت، وكان الأمر شبيهًا بذلك فيما يتعلق بالسكان من المزارعين الوديعين الذين لم يتمكنوا من أن يرقوا بأحوالهم إلا قليلًا، وإنه لمن الغريب ألا يصادف المرء قرية واحدة في مساحات واسعة بمراكش رغم خصوبة أرضها. ولتاريخ إفريقيا في العصر الوسيط سمة يندر أن نجد لها مثيلًا وهي أن تلك البلاد كانت في تخلف دائم، وقد أتاح لنا ابن خلدون أن نتتبع خطوة فخطوة - بفضل تاريخه للبربر - سير هذه الظواهر الاجتماعية الضخمة ذات الأهمية الفريدة، ونجد في المقدمة تحليل تلك الظوهر وتفسيرها.

وأخيرًا يجب ألا ننسى حقيقة أخرى ذات أهمية كبرى ترددت في مؤلفات ابن خلدون (المعاصرة لجميع الغزوات المغولية) كتأكيد لنظريته التي تحققت على مستوى أكبر بكثير مما كان في شمال إفريقيا، تلك الحقيقة هي الدمار على يد شعوب بدوية أخرى أتت من آسيا، دمار أعظم الولايات الإسلامية للدولة العربية في الشرق.

وتتسم مؤلفات ابن خلدون بطابع العصر الوسيط وليس ذلك بسبب العصر الذي كتبت فيه فحسب، بل بسبب روحها العامة

فنحن نشعر حين نقرؤها بروح مناقضة تمامًا لتفاؤل عصر النهضة، فقد كان الاطلاع على أمهات آثار العصور القديمة الفنية والفلسفية قد بدأ يدفع خيرة عقول أوروبا نحو النشاط ونحو إيمان ركين بعقل الإنسان وبقدراته. أما ابن خلدون فقد كان مفكرًا متشائمًا وقد قال مبدئيًّا إن علمه لا جدوى فيه لأن سير التاريخ المفجع - كما يفهمه - لايمكن مقاومته، وهو لا يثق أبدًا لا في حكمة البشر ولا في ولائهم. وإننا لنجد لدى مؤلفنا خطوطًا كامنة من سيكولوجية هوبز Hobbes السوداء في تشاؤمها.. نجد لديه فكرة الفرد المفترس الذي لا يفكر إلا في النهب، والذي تمتلئ نفسه شراهة لا حدَّ لها.

ونجد لديه سمة أخرى من سمات التثبيط، وربما كانت أخطر شيء لديه، ذلك أن ابن خلدون يضع الفنون والعلوم وكل ما يشكل عظمة البشرية على قدم المساواة تقريبًا مع شر المفاسد، أو بالأصح يعتبرها لا تنفصل عن الفساد وهو يرفض أن يرى في الدراسات جهدًا لتعميق ذكاء الإنسان أو لسمو طبيعته، فهي في رأيه ليست إلا ألوانًا من الترف المفسد للنبالة الحقة ألا وهي العصبية والشجاعة التي لا تقهر، وربما كان ذلك رد فعل لمفهوم مبالغ فيه بشأن الدراسة، وهو مفهوم المناطقة الحسيين بالأندلس أو بفارس، وهم الذين يزدرون الوسائل الدقيقة في الدرس ولا يرون

في العلم إلا "كيفًا" من الكيوف ولذة أشهى من اللذات الأخرى.
وكل هذه الخصائص تؤدي لدى ابن خلدون إلى اتجاه هو أساس عقلية العصور الوسطى، ذلك هو اعتبار التقدم عرضًا من أعراض الانحطاط والضياع. وهناك خصيصة أخرى ألا وهي التلذذ – إلى درجة يصعب علينا تصورها – بفكرة العقاب والنكبات، وحب شديد لكل ما يزري بالإنسان ولكل الأفكار والأحداث التي تهدم ثقة الناس وتفاؤلهم وتؤدي بهم إلى إحساس بالضعف كان يعتبر منجيًا لهم.

ومنذ عصر النهضة أصبح مفكرو أوروبا يعرفون أن وراءهم نماذج حضارية ونماذج للنظام السياسي أثمرت ثمرات عظيمة واستخلصوا من ذلك أن من الممكن للإنسان تحقيق هذه النماذج أو ما يقرب منها، واعتبر منشئو تلك النماذج أسلافًا تملي ذكراهم على الناس روح المنافسة المثمرة. أضف إلى ذلك أن العصر القديم قد أعطى – في الميدان الاجتماعي – نماذج مؤسسات رشيدة ذات جهد دائب وإن كانت متفاوتة في نجاحها، ومن الممكن تحسينها بفضل الدرس والنقاش. وذلك وضع بالغ الأهمية من الناحية الفلسفية ونقطة تنبع منها كل العلوم الاجتماعية وجانبًا هامًّا من فلسفة الغرب.

أما بالنسبة لابن خلدون فلا أسلاف لديه إلا البدو المتوحشون، ذلك لأنه فقد - مثل كل أهل العصور الوسطى - ذكرى العصر القديم (ويبدو أنه صدق القصص الشعبي القائل بأن قناة زاجهوان ومسرح الجيم من صنع العمالقة والجان تمامًا كما آمن الناس في الغرب بأن فرجيل كان ساحرًا). ثم إنه حتى لو عرف تلك الشعوب لامتلأ منها فزعًا - وتلك أيضًا خصلة من خصال القرون الوسطى - فهم وثنيون حقت عليهم اللعنة وألقي بهم إلى الأبد في نيران جهنم، وأنه في الحق لآسف على أنه من ذريتهم. وفي رأي ابن خلدون أن العالم بدأ مع الإسلام، ومن الكفر محاولة تحري النماذج أو الرجوع إلى التقاليد غير الإسلامية.

وابن خلدون بعد ذلك فيلسوف عصر من عصور الانحطاط، والتجربة التي علق عليها في مؤلفاته هي تاريخ تدهور دولة عاش فيها، وإذا ما قارنا مؤلفاته بغيرها من المؤلفات التي كتبت في نفس العصر، على الضفة الأخرى للبحر المتوسط، لشعرنا فيها بشيء من الحزن ومن الانطواء على النفس، إنها عقلية تضع القيود لذكائها من كل جانب والأمثلة الملموسة التي بنى عليها تفكيره هي أمثلة منظمات ولي عهدها، والتقاليد الذهنية التي كونت ثقافته لم تعد تتلقى أي تجديد من الخارج أو من التنافس، لقد نضب معينها وأخذت في الزوال، وستولد النهضة الأوروبية بدونها. لقد جاء ابن خلدون في

اللحظة التي ظهر فيها الانفصام النهائي بين الشرق الأدنى والغرب وكانا حتى ذلك الحين يتعاونان - إلى حد ما - في المجال الفكري.

من العسير أن نعرف بالضبط أثر ابن خلدون وانتشار مؤلفاته، ونسخ مؤلفاته كثيرة نسبيًّا، وقد طبعت مؤلفاته كلها خلال القرن التاسع عشر في نصها العربي وترجمت إلى اللغة التركية.

لقد كثرت قراءة المقدمة حاليًّا في البلدان العربية، ولكن قد يكون هذا نتيجة تجديد حديث نسبيًّا ويرجع إلى القرن الماضي. ويلوح أنه لو كانت مؤلفات ابن خلدون قد درست دراسة عميقة في القرون السالفة لأدت تلك الدراسة إلى كتابات وتعليقات كثيرة عليها، ومن ناحية أخرى كان لابن خلدون عيب وهو أنه لا يعتبر من ذوي "الأسلوب الجميل" بالمعنى المعروف في الشرق، فهو يكتب لغة بسيطة دقيقة يقترب من لغة الحديث دون بهرج ولا حذلقة، وإننا لا نجد لديه تلك البلاغة التي لا طعم لها والتي راجت في القرون التي أعقبته، ولكن الحق أن إيجاز أسلوبه بالإضافة إلى قوة فكره قد بلغتا درجة العظمة الحقيقية.

ويجب أن نقول أيضًا إن قلة أو انعدام التعليقات على المقدمة، إنما يفسره أن المقدمة قد مست موضوعات شائكة وأنها تستنكر - بطريقة ضمنية - المنظمات السياسية التي بقيت في بلاد الإسلام. وقد ران على هذه النقطة كما ران على كثير غيرها ذلك الصمت الناتج عن ذلك

"التقليد" العجيب الذي غلب من قبل ذلك العصر عقول كل مفكري الإسلام، وكان ابن خلدون الاستثناء الأخير والاستثناء الباهر من بينهم.

ومن ناحية أخرى، ليست التعاليم التي تستخلص من المقدمة بمثابة دعوة إلى روح البحث أو إلى الإقدام على التجديد، ولم يكن أثر المقدمة غير تأييد للخضوع وتثبيط الهمة، والحق أن موضوعيه ابن خلدون ضيقة جدًّا، وهي تؤدي إلى قبول كل شيء. إنها تستنكر بعض الشرور وتصف طريقة عملها ولكنها تعتبرها أمورًا لا مفر منها.

ولو عاش ابن خلدون في عصر آخر لكان له تلاميذ يستخرجون من المقدمة التعاليم العملية التي تتضمنها، ولربما استطاع ابن خلدون نفسه أن يستخرجها، ولكن يجب ألا ننسى أن ابن خلدون كان من رجال البلاط، وأنه كتب تاريخًا رسميًّا ولم يكن هذا مما يساعده على إبداء آراء ثائرة. ولنعترف رغم ذلك بأنه كتب كتبًا تتسم بالجرأة الفريدة بالنسبة لرجل من رجال البلاط.

وعلى كلٍّ بقي صوته بلا صدى، ولو وجدت مؤلفاته في ظروف أخرى لكان مؤلفات هذا الرائد العبقري دافعة على إنشاء علم قائم بذاته ولولدت سلسلة طويلة من الدراسات ولكانت نقطة ابتداء لمدرسة كاملة، ولم يحدث شيء من هذا. وكانت المقدمة آخر شعاع انبعث مما سمي بحقٍّ "النهضة العربية" التي انتقل مشعلها بعد ذلك إلى أوروبا..

فهرس


MOHAMED KHATAB



ابن خلدون

فلسفته الاجتماعية

جوستون بوتول

لا تستدعي دراسة مؤلفات مؤرخ من المؤرخين أن نقص حتمًا سيرة حياته تفصيلًا، ولا أن نمعن التأمل طويلًا في تفاصيلها. وإذا ما كان المؤرخ قد كتب تاريخًا إخباريًا أو حوليًا، وإذا ما اقتصر على سرد الأحداث كما تقول بها الروايات الإقليمية أو المحلية، أو إذا ما درس وجمع وثائق عصر ما ليجعل منها قصة كاملة، فإنه لا يكون لتقلبات حياته سوى أهمية سندية.

وتلك حال ابن خلدون إذا لم ننظر إلا إلى الجزء التاريخى الخالص من مؤلفاته، وهو جزء يعد وحده مفخرة باهرة، فلولا ما كتب ابن خلدون في التاريخ لجهلنا اليوم ما كان عليه تاريخ إفريقيا الشمالية منذ الفتح الإسلامي حتى القرن الرابع عشر. وكل من شاء أن يوجد استمرارًا بين الإمبراطورية الرومانية، أى بين العصر البيزنطي، والعصور الحديثة، كل من شاء أن يفعل ذلك فسيعتمد لا محالة _لولا ابن خلدون_ على الافتراضات. ولولا ابن خلدون لما كانت لدينا العناصر اللازمة لتكوين فكرة صحيحة إلى حد ما عمًا كانت عليه إفريقيا الشمالية خلال الفترة الوحيدة التي انعزلت فيها إذ لم تعد لها غير صلات نظرية مع شعوب أخرى.

MOHAMED KHATAB

تصميم الغلاف : أحمد الصباغ

ISBN 977521791-1





أقلام عربية للنشر والتوزيع